

01058 /

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**ELUCUBRACIONES SOBRE EL DESARROLLO
DE LA SUBJETIVIDAD: UN PRETEXTO
PRESOCRÁTICO.**

Tesis que presenta el lic. Marco Aurelio Ángel Lara
para obtener el grado de maestro en filosofía

asesor: Carlos Pereda

México D. F. mayo de 2002



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a Juliet

ÍNDICE

Notas sobre el desarrollo de la subjetividad presocrática

.. Introducción . . . p. 4

I. Del lenguaje mágico poético a los inicios de la filosofía

1. El cambio de objeto de la filosofía griega como un cambio del sujeto... p. 12.
2. Un cambio de perspectiva. Los usos de la palabra y las verdades presocrática y sofística... p. 22
3. El linaje intelectual del presocrático y su relación con los usos sagrados de la palabra... p. 30
4. Hacia la verdad de la *polis*... p. 40
5. Los usos sociales de la verdad y la aparición de la filosofía como disciplina de obtención de la verdad... p. 45
6. De la palabra sagrada a la palabra como mercancía . . . p. 53
7. El pasado ágrafo . . . p. 56
8. El poder de la palabra . . . p. 62

II Apuntes sobre la epistemología presocrática

9. Barruntando un cambio en el sujeto... p. 73
10. Algunas notas para pensar la interioridad y la exterioridad griega... p. 77

11. Elucubraciones desde una posible relación sujeto-objeto en la mentalidad presocrática... p. 86
12. Nota sobre la *episteme*... p. 97

Conclusiones

El cosmos... p. 101

Último comentario... p. 109

Bibliografía... p. 111

Índice... p. 116

ELUCUBRACIONES SOBRE EL DESARROLLO DE LA SUBJETIVIDAD: PRETEXTOS PRESOCRÁTICOS.

El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje. Foucault. Prefacio de Las palabras y las cosas.

Introducción

Cuando se estudia a un pensador o a una corriente de pensamiento se tienen, entre otras, la opción de observar los objetos de su atención, compartir sus asombros y sus descubrimientos ante ellos, -un estudiar juntos; o la opción de investigar cómo se asombra, cómo observa, como descubre, -un estudiar cómo estudia. En fin, observar lo que es mirado u observar la mirada.

Mientras que la primera opción, concentrarse en lo que es mirado, pareciera tener un objeto que puede servir como referente para lograr la seguridad de que vemos lo mismo que ve el pensamiento que estudiamos; la segunda opción pareciera no tener otra que contentarse con la consistencia de un entramado de suposiciones acerca de cómo es la mirada que se está observando; puesto que no se puede más que elucubrar y tratar de adivinar, en el seguimiento de algunas de los señalamientos y las observaciones de lo que esa mirada trata de comunicarnos, la impronta con que lo ha marcado.

Pero -y lo sabemos- esto no es del todo así. Menos en filosofía. Porque puede tomarse al objeto mismo, lo que es mirado, como al producto de un entramado consistente que se sostiene sobre suposiciones de la más distinta índole. En filosofía creo que esto puede obviarse con alguna facilidad citando ciertos conceptos, como la sustancia cartesiana o el *ser-ahí* heideggeriano, por ejemplo. Pero este tipo de aseveraciones no se limitan al campo de esta disciplina. Los problemas para definir la materia posteriores a los trabajos de la física del siglo XX pueden alegarse a favor de esta última afirmación. Porque una ligera reflexión desde la física cuántica sobre la consistencia de la materia hará ver a lo que es mirado -la materia, en este caso- como algo menos definido que lo que se solía suponer. En un extremo, podría pensarse entonces a lo mirado como mero producto de la mirada, más que como un resultado de la conjunción de nuestro aparato perceptivo con la realidad, y en algún momento incluso caer en la tentación reduccionista de subsumir por completo la explicación de lo mirado a las

características propias de la mirada. En cualquier forma estudiar la mirada se nos presenta como algo necesario para delimitar lo que es propio de una y de otro.

Sin embargo, antes o después de todas las reflexiones epistemológicas, en la vida cotidiana nos parece conservar, como una condición natural e inherente del sujeto, la posibilidad de diferenciar con claridad las dos opciones, lo mirado –el objeto- y la mirada.¹

Cabe decir que esta tendencia a separar la mirada de lo mirado se satisface con mayor o menor facilidad en casi todos los pensadores y, de paso hay que agregar que, es mucho más sencillo percatarse del objeto que de las maneras en que el sujeto lo percibe.² Así, cuando decimos “la mirada de Foucault sobre el poder” la tendencia es que atendamos al contenido del complemento de la frase y pasemos por alto, aunque sea sólo por un momento, al sustantivo. En este caso, quizás esta forma de proceder esté justificada, porque podría darse por hecho que esa manera de mirar foucaultiana se nos entrega sin más gracias a todo lo que probablemente

1. Evolutivamente hablando, objetivar los estímulos ha sido producto de un proceso de millones de años. Los seres elementales son afectados por el estímulo -los repele o no-, pero no traducen sus incitaciones a objetos. Construir a los objetos desde los estímulos, realizar el esfuerzo de separación de los unos con respecto de los otros, ha sido una labor muy ardua. Pero los aspectos de la construcción no son sólo biológicos. Son también culturales-sociales y, dentro de este marco, psicológicos. Esto es, hay una construcción cultural-social de los objetos. Y si puede afirmarse que ‘los objetos no existen sin sujeto’, entonces la complementaria sugiere otra afirmación: hay una construcción cultural-social del sujeto. Los objetos, tal como han sido construidos, permiten barruntar algunos rasgos de su diseñador.

2. *Vid. Infra*. El capítulo “Apuntes sobre la epistemología presocrática”.

comparte con la nuestra. Quizás sí hay cierta razón en tomarse esta confianza, compartimos en muy grande medida un contexto cultural con el pensador francés y el sentido de sus señales, quizás sí puede ser entendido sin más.

Sin embargo hay casos más alejados con respecto a la mediación de nuestra propia forma de mirar. Creo que en ellos mirar el objeto, si bien es lo más sencillo, de acuerdo a la manera común en que tendemos a enfocar nuestra atención, quizás no es lo apropiado considerando los probables desacuerdos en los presupuestos de partida de esa mirada con respecto a los de la nuestra. Así, el hablar de “la mirada presocrática sobre la *physis*” nos podría hacer atender a un objeto, la *physis*, construido con la participación de una mirada quizás ajena –la griega presocrática.

Durante mucho tiempo el pensamiento de Occidente hubo considerado como suya la mirada de los primeros pensadores mediterráneos, pero -por mucha satisfacción que nos pueda producir ese abolengo intelectual- ésta no parece ser sino una suposición dictada por el amor propio y por una historia de la filosofía –que ha pensado a esta disciplina como linealmente ininterrumpida desde los primeros pensadores griegos hasta nosotros- poco beneficiada de la minucia de las investigaciones arqueológicas y antropológicas modernas.³ En el caso de los presocráticos, por mi parte creo que en el seguimiento de sus palabras, sus actitudes, lo que hoy se sabe de sociedades que comparten o compartieron rasgos con

³. Cfr. Martín Bernal. *Atenea negra*.

aquella en la que los pensadores presocráticos se desarrollaron, existe la posibilidad de colegir ciertos rasgos de la perspectiva de la mirada que gestaron. En este caso específico –y, en realidad, en cualquier otro que pudiera pensarse-, las palabras de los pensadores en cuestión, los presocráticos, son muestra de un sistema de signos que acusan las estructuras de la subjetividad que los produjo, la mirada, que es lo que me interesa.

Dichas estructuras corresponden con un tipo de verdad, una forma de mirar caracterizada y caracterizable con respecto a todas las otras, no sólo por sus condiciones intrínsecas relacionadas con la verdad o la falsedad, sino por sus valores extraepistemológicos. Esto es, dentro de una estructura ideológica general a la que responde el sujeto es donde puede ubicarse a la palabra, el objeto estudiado, y desde la cual obtiene significado. Esa estructura general desde la que se produce la palabra puede diferir de la que nosotros por una circunstancia histórico-cultural compartimos y, por ello, la palabra puede no comunicarnos la intención del que la produjo. La palabra más que un nombre es, en ese nivel general, un signo ideológico de comunicación. Así, la palabra vertida desde otra circunstancia diferente que la nuestra, cuando habla de la realidad puede estar delimitando otro campo posible que en el que nosotros nos movemos, comunicando una verdad diferente, ofreciendo conclusiones que obedecen a condiciones y premisas distintas que las nuestras sin que ello sea del todo evidente.

A despecho de lo que pudiera pensarse que anuncia una mención de los griegos, de ninguna manera será éste un trabajo preocupado por la erudición o la exhaustividad bibliográfica que suele ser moneda corriente en los trabajos de los helenistas. Por el contrario, estará movido por un afán de lograr un correlato que proporcione cierta consistencia al entramado de algunas ideas que se sostienen sobre las suposiciones que personalmente acepto. Delato una de éstas: sospecho que los límites de la subjetividad y la objetividad son arbitrarios en una cierta medida que no se resuelve en la cuestión de los límites físicos del cuerpo con respecto al mundo. La cuestión no es fisiológica, no es un ¿dónde termina mi cuerpo y dónde comienza el mundo? Sino, ¿cuáles son los límites del afuera con respecto al adentro?, ¿cómo me doy cuenta de que el 'exterior' y el 'interior' no son lo mismo?, ¿qué es lo uno y qué lo otro pues, al cabo, sólo tengo mis percepciones y ha de decidirse-decirse en algún momento cuáles pertenecen a la exterioridad y cuáles a la interioridad? Esta misma categorización de un afuera y un adentro tiene aspectos que pueden discutirse, ¿cómo construimos el 'adentro' y cómo el 'afuera?', ¿en qué medida estas clasificaciones son parte de un modelo culturalmente aprendido? Debo decir que no pretendo resolver las preguntas aquí planteadas, sino poner a trabajar a las dudas y a las intuiciones que dichas preguntas me sugieren en el caso particular aquí tratado, el de los pensadores de la *physis*.

Esta delación precedente me anima para hacer otra, aunque de carácter diferente. Digamos que de carácter 'operativo'. Así como se podría

intentar un rompecabezas como el presente con autores como Nietzsche, Marx, Foucault, de hecho con cualquier autor; decidí por los presocráticos por una razón de conveniencia: con los presocráticos los armadores de discursos tenemos ventajas ingentes: las pocas y crípticas sentencias sobrevivientes han podido y podrán ser adaptadas a miles de teorías. Esto convierte a la consistencia interna de discurso en un valor que debe guardarse con celo redoblado. La historia de las ideas ha propuesto ilaciones que hacen coherente una fragmentaria colección de afirmaciones de autores de los que poco o nada se sabe y de los que casi todo se deduce. Como mi trabajo será sobre una manifestación particular de la subjetividad, la subjetividad presocrática, la ilación que aquí propongo intentará dar un marco autoral verosímil a la diversidad sentencial, a veces ideológicamente irreconciliable, porque lo que busco es el *esbozo de un marco cultural y epistemológico*, no uno ideológico.

Así que la presente, es tanto una tesis sobre los griegos (quizás se pueda leer de esa manera), como un trabajo sobre la mirada, sobre *una* manera de ver, pues. Una reflexión sobre la mirada -sobre una mirada particular-, que más que nada tratará de poner de relieve algunos presupuestos de la misma sin pretender, para nada, agotar el tema. Algunos de los presupuestos examinados son de corte epistemológico, otros pueden ser clasificados dentro del contexto cultural de los usos de la palabra religiosa de las sociedades tradicionales.⁴ De estos últimos me ocuparé en la

⁴ Las sin escritura o de un reciente pasado ágrafo.

primera parte de la tesis, “Del lenguaje mágico-poético a los orígenes de la filosofía”, y la segunda parte, “Apuntes sobre la epistemología presocrática”, estará dedicada a los primeros.

I. Del lenguaje mágico-poético a los inicios de la filosofía

1. El cambio de objeto de la filosofía griega como un cambio del sujeto.

En un pequeño y ameno libro introductorio al estudio de la filosofía griega, William K. C. Guthrie⁵ explica el cambio de interés de los temas de la *physis* a los temas de la *polis* -cambio señalado por la aparición de la reflexión sofística y socrática como productos intelectuales de contenidos diferentes al de la reflexión presocrática-, como un cambio motivado por dos causas. Una de ellas, la inconmensurabilidad conceptual entre las teorías materialistas y las teleológicas, generada por una incompatibilidad teórica que ya no permitía en cierto punto de la discusión la posibilidad de llegar a ningún

⁵ W. K. C. Guthrie. Los filósofos presocráticos, de Tales a Aristóteles, FCE, México, 1992. cfr. pp. 67 a 69.

acuerdo. La otra causa es definida por Guthrie como una "rebelión del sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban"⁶. Tomaré aquí como punto de partida de mi reflexión la segunda causa mencionada por Guthrie, dejando de lado la primera.

El autor citado entiende por "rebelión del sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban", un desdén a la teoría producido por el hecho de no tener ésta utilidad práctica alguna para la vida cotidiana del hombre común.

Si (los físicos presocráticos) estaban en lo cierto, la naturaleza del mundo real resultaba de muy poca importancia para el hombre que tenía que tratar todos los días con un mundo completamente distinto⁷.

Soslayando la discutibilidad del juicio que afirma que las opiniones del hombre común afectan de manera fundamental la inclinación de los intelectuales por alguna u otra tendencia teórica, puede pensarse que en esa afirmación de Guthrie subyace la sospechosa idea de que las preguntas que los presocráticos se planteaban, los motivos que instigaban sus investigaciones y las metas a las que se dirigían eran los mismos que los de ahora, entre otros, a saber, hacer técnicamente más fácil o cómoda la existencia diaria. En todo caso, para Guthrie, la falta de pruebas experimentales y adelantos técnicos que apoyaran al menos la verosimilitud

⁶ *Op. cit.* p.67

⁷ *Loc. cit.* El subrayado es mío.

de estos discursos fue un agravante en la estimación de los legos muy fuerte en contra de su cultivo:

De todos modos si se creía a los físicos, entonces lo que ellos llamaban la *physis* o naturaleza real de las cosas era algo extremadamente remoto del mundo en que nos parece vivir.⁸

En contra de lo afirmado por Guthrie, me parece que si la inutilidad práctica de la teoría pudiera alegarse como una causa de su abandono, entonces habría que preguntarse por qué de Parménides a Leucipo, Demócrito y de Tales a los Eleatas nadie hubo reparado en la inutilidad mencionada por este autor, puesto que de haberlo hecho no sería sensato suponer que sostuvieron el debate por tanto tiempo con la esperanza de alguna remota futura utilidad práctica.

Por el contrario, parece ser que los filósofos de la naturaleza no estuvieron muy atentos a los fenómenos físicos en cuanto que pudieran constituir datos útiles para el desarrollo de su reflexión⁹, y que “la naturaleza real de las cosas” era para ellos una cosa muy otra que aquello que es para un práctico científico moderno sin interés de polemizar en cuestiones epistemológicas sobre la estructura de la realidad. Podemos arriesgar la idea de que, para éste la “realidad” es punto de partida de su

⁸. *Loc. cit.* El subrayado es nuestro.

⁹. Cfr. Cornford. Principium sapientiae: “Los filósofos no se ocuparon, con una negligencia que provoca el asombro a nuestra mentalidad moderna, de comprobar sus enunciados por medio de los experimentos, en el sentido científico de plantear una cuestión cuya respuesta no (sic) puede ser prevista” p.26, véanse en particular pp. 19 a la 26.

trabajo, sobre la consistencia de la misma no hay mucho que discutir y sí, en cambio, podríamos ver que hay muchos presupuestos de trabajo. En sus aplicaciones la ciencia moderna es realista y el científico (el tecnólogo), por lo general, no pone en duda al mundo como fundamento real de las evidencias. En cambio, por el lado del pensador presocrático se tiene a la "realidad" (en caso de existir en ese pensamiento tal concepto) como un punto de partida a discutirse, la consistencia de la realidad está bajo el examen de la reflexión. No en el sentido de un dudar cartesiano de su existencia o en el de un **por qué hay ser y no más bien nada**, sino en el de un preguntarse por el origen y el fundamento de toda evidencia. Aunque, en general, el blanco de la reflexión no es de un carácter epistémico que vaya hasta los presupuestos que hacen posible la percepción, sino que se parte de la percepción misma. El problema presocrático es **qué son las cosas**, de aquí que la existencia fáctica de las mismas sea el presupuesto sin el cual no es posible la reflexión.

Cabe aclarar que no quiero insinuar que las "fallidas" especulaciones "científicas" de los presocráticos no fueron una causa -del tipo que fuere-, en el viraje de los Sofistas y Sócrates hacia una reflexión sobre la sociedad y la moralidad; ni intentaré, por otra parte, demostrar algún tipo de influencia específica de los primeros sobre los segundos. La intención no es demostrar o negar causalidades entre estos dos tipos de pensamiento. Por el momento mi propósito es sólo el poner de relieve algunas características de la conciencia presocrática y para ello, las comparé a veces, con algunas otras

de la sofística e incluso de la nuestra, comparaciones que probablemente permitirán después formular hipótesis para explicar el cambio de intereses mencionado de unos temas a otros.¹⁰

Regresando a nuestro autor, el argumento que esgrime (*supra*) le parece convincente porque, a pesar de sus propósitos¹¹, está revisando los hechos con los ojos de un hombre moderno que no ve el sentido de un producto teórico más que en función de un fin concreto, esto es, en cuanto tiene un fin instrumental en la práctica de su vida cotidiana, pero debemos tener cuidado de no interpretar demasiado precipitadamente en términos de ideas posteriores. La tendencia de Guthrie de privilegiar como causa -en su interpretación del “fracaso” del pensamiento presocrático- una supuesta malograda posibilidad del progreso tecnológico, acusa la modernidad de su propia versión y traiciona la posibilidad de interpretar más griegamente a los griegos, como según quería.¹²

¹⁰. El tránsito del pensador presocrático al sofista pareciera referir un caminar inverso al de un profesionalista actual que obtiene una experiencia poética, en éste “la razón discursiva cede su sitio a una actividad superior mal conocida, al principio inquietante, pero que un presentimiento confuso, la esperanza de no sé que delicias, le permite entregarse a ella”. (Fuente desconocida).

¹¹. “... me propuse -como me lo propongo ahora en este libro- proporcionar cierta información acerca de la filosofía griega desde sus comienzos, para explicar a Platón y a Aristóteles a la luz de sus predecesores más que a la de sus sucesores, dar una idea de los rasgos característicos del pensamiento y de la concepción del mundo de los griegos”. Guthrie. *Op. cit.* p 8

¹². Dice Wittgenstein en Observaciones: “Una época entiende mal a otra; y una época mezquina entiende mal a todas las demás en su propia y fea manera” (p. 151). No quisiera ser grosero con lo que toque a Guthrie, pero no expurgué la cita porque *mutatis mutandis* la idea es aplicable a todo texto, y lógicamente al nuestro propio. Cada generación redefine el pasado

Si pudiera pensarse justificadamente a los presocráticos no como primeros aunque lejanos precursores de la ciencia moderna, sino como iniciadores de la misma, entonces concebir su pensamiento desde nuestros propios presupuestos y objetivos no sería nada infiel o injusto, sino la interpretación adecuada del mismo. Pero estos griegos no estuvieron tan cerca del pensamiento moderno como del que los precedió –al cual llamaré mágico-religioso-, y no estoy refiriéndome solamente a una mera cercanía cronológica. La hipótesis que me parece sensata es que en éste hay rasgos que determinaron la conformación del pensamiento sobre la *physis* de una manera que no puede soslayarse. Ya de entrada y por una mera razón de proximidad, podría creerse en una mayor probabilidad de parecidos entre el pensamiento mágico-religioso y el presocrático, que entre éste último y el pensamiento científico moderno. Me parece que mostrar algunos de estos parecidos proveerá una perspectiva distinta que la de Guthrie, así que intentaré hacerlo; aunque sólo en la medida en que nos permita continuar con la construcción de la presente argumentación.

En el caso de los presocráticos, como su reflexión es sobre la naturaleza, el "sinsentido" de la misma "se produce", en la opinión de Guthrie, en cuanto no hay en su pensamiento los elementos suficientes que permitan lograr el dominio de dicha naturaleza por medios tecnológicos¹³. Y

con su mirada; cada cambio histórico cambia la manera de escribir la historia.

¹³ Aunque para empezar a dudar de esto basta recordar que en los fragmentos conservados del pensamiento presocrático el concepto *techné* -si es que existe en ellos con connotaciones similares a las de la filosofía

con esto, de cierta manera, los posibles rasgos propios -arcaicos, no científicos o simplemente diferentes- de un pensamiento solamente interesado en la naturaleza se eliminan sin haber sido siquiera tomados en cuenta; puesto que se califica a este pensamiento desde pautas de la ciencia natural moderna, de manera que su éxito o su fracaso se decide desde el cumplimiento de objetivos que le fueron ajenos. Hasta cierto punto es normal que así se piense porque la revisión del pasado, es decir, la historia, parte del presente, de la perspectiva vigente del que la escribe desde una visión que por fuerza está anclada en su circunstancia. En algún sentido, la historia presocrática escrita por los modernos no puede ser más que una autobiografía de estos mismos, aunque eso es a todas luces erróneo.

Guthrie califica, pues, la utilidad o inutilidad del pensamiento presocrático en función de su propia conciencia proyectiva de los objetos, no de la de los griegos. Entiendo por proyectiva la conciencia que ordena los objetos en virtud de la función que éstos cumplen en la satisfacción de una intención preexistente que los crea. Supuesta una intención, los objetos serán funcionales o no según satisfagan o ayuden a obtener la satisfacción de las necesidades que conlleva el logro del fin de tal intención. Así una teoría cosmológica como la de Anaximandro, por ejemplo, que no tenía alguna utilidad mayor que la de otras teorías presocráticas para el dominio de la naturaleza, le parecería al moderno no-funcional, en cuanto que una de las más caras intenciones de éste es dicho dominio. Es por esto que

inmediatamente posterior-, no es esencial ni de los más importantes, como lo será entre los pensadores sofistas.

Guthrie explica el abandono de las teorías de la *physis* como consecuencia lógica de su inutilidad práctica.

Al atribuirles implícitamente -tanto a presocráticos como a sofistas-, su propia conciencia proyectiva, para Guthrie era claro que tarde que temprano los pensadores iban a cansarse de una teoría que no servía para algo práctico, que ni siquiera era verificable, y que, desdeñándola al fin, ocuparían su tiempo en algo productivo. Pero cada mentalidad tiene distintas posibilidades de interpretación de los hechos; tratar de entender la interpretación antigua desde nuestras posibilidades y recursos culturales es lo que a la larga se revela como poco productivo: el absurdo se presenta en cada momento y la explicación razonable no parece posible, porque con una postura como ésta sólo estamos en disposición de entender nuestra propia inteligencia. De esta manera, cuando el sentido de un esfuerzo ajeno es pensado sólo desde el sentido que nuestro propio esfuerzo podría recibir, entonces con seguridad el sinsentido de un trabajo se presentará con distinta, y ciertamente más frecuente, oportunidad de la que tuvo en su propio momento. Pero si podemos cuidar nuestros prejuicios y partimos de que el sentido de una práctica no es un juicio inherente a nuestro propio punto de vista sobre el otro cultural, entonces estaremos en otra disposición para entender.

Como otro punto de partida de la reflexión, puede afirmarse que lo que sí es realmente significativo es precisamente que no hay en el pensamiento presocrático la preocupación metodológica que existe en el científico

moderno por lograr un procedimiento regular, explícito y repetible para producir y verificar la teoría.¹⁴ Pareciera que su producción teórica estaba dando cumplimiento a otro tipo de necesidades e inquietudes que, con propiedad, no podríamos clasificar dentro de una búsqueda de la verdad como la que se plantea desde los procedimientos de la ciencia moderna. La teoría y la verdad presocráticas se produjeron de una manera diferente, posiblemente buscando objetivos diferentes. Ello sugiere un sujeto productor de la teoría distinto, ¿qué clase de sujeto?, ¿qué estarían buscando dicho sujeto, ya que con probabilidad la aplicación práctica estaba fuera de sus metas?

El presuponer el mismo tipo de conciencia como punto de partida tanto para el moderno, como para el presocrático y para el sofista, simplifica

¹⁴. Francis Cornford en Principium Sapientiae, al hablar de la importancia que los filósofos presocráticos le daban al experimento o a la mera experiencia cotidiana utilizada para ayudar a corroborar o a refutar una teoría, dice:

Sus problemas no pertenecían al tipo de problemas prácticos que diariamente nos obligan a agudizar el ingenio para superar algún obstáculo mecánico. No podían ser resueltos mediante la experimentación en el sentido amplio del ensayo y el error; y tal como lo hemos visto, los filósofos no se ocuparon con una negligencia que provoca el asombro en la mentalidad moderna, de comprobar enunciados por medio de experimentos, en el sentido científico de plantear a la naturaleza una cuestión cuya respuesta no puede ser prevista (por el mero raciocinio). P. 26

Este desdén de los pensadores por la relación de la teoría con la experiencia como procedimiento científico, es un punto más a favor de que los efectos técnicos o utilitarios de las mismas les tenían sin ningún cuidado. Puede decirse que incluso las conclusiones de los presocráticos estaban más cerca del pronunciamiento profético o de una especie de alegato con tono de enunciación dogmática, que de un procedimiento de conjetura y refutación razonada cercano a lo dialógico argumentativo.

y hace perder de vista de detalles de probable importancia, porque la explicación del cambio de objeto de la teoría deberá buscarse dentro de los límites de la teoría misma (sin ser calificada por sus aplicaciones prácticas), lo que en el fondo es decir que la explicación del cambio de objeto de la teoría deberá buscarse en el cambio del sujeto que la produce. Si el cambio de objeto de conocimiento, refiere un cambio en el sujeto, entonces es en éste donde debe ponerse la atención para poder entender los vaivenes de la teoría y no en la teoría misma, sino en cuanto que es un síntoma de la subjetividad que la produce.

2. Un cambio de perspectiva. Los usos de la palabra y las verdades presocrática y sofística

Anoto un hecho: la teoría presocrática de la *physis* empezó a dejar de tener cultivadores y apareció un nuevo tipo de intelectual interesado en las cosas de la *polis*. Ahora manifiesto una sospecha, no es sólo en el seno del pensamiento presocrático, y atendiendo a la dinámica intrínseca de sus productos teóricos fuera de contexto, donde se deben buscar las causas de ese abandono.

Aunque es claro que no se pueden descartar las razones de orden interno, lo que tomaré en cuenta para intentar una explicación satisfactoria del abandono de las teorías físicas, es la nueva y significativa actitud de los pensadores hacia la teoría en general, actitud que se manifestó plenamente en la postura y pensamiento de una nueva clase intelectual, la de los sofistas. Esa actitud, y no las 'deficiencias' que actualmente podemos reconocer en la teoría en sí, es la que puede darnos un punto de partida para explicar porqué el discurso de los presocráticos se volvió obsoleto.

Estamos entonces ante el problema de la relación del sujeto con su pensamiento, de ahí que para empezar será útil revisar, aunque sea someramente, algunas de las relaciones que el pensador presocrático sostuvo con su propia reflexión; para ello algunas veces valdrá dar cuenta de las formas que el pensador sofístico, por su parte, estableció con el pensamiento en general y, por supuesto, en particular con el suyo propio.

Ya dije que, cuando teorizaba, el físico presocrático no estaba pensando, en un sentido moderno, en las posibles utilidades prácticas de la teoría. Esta preocupación de la labor teórica, propia del ingeniero y el científico actuales, no puede ser un referente de utilidad absoluta para pensar aquella figura. De hecho, incluso sería absurdo tratar de hacerle notar al presocrático esta inutilidad práctica como un descuido o como un defecto de su creación.¹⁵

Considerando el aspecto práctico, tecnológico, del trabajo intelectual presocrático parece no haber muchas similitudes con los creadores y ejecutantes de la ciencia actual; en cambio es pertinente señalar que en gran medida la cercanía cronológica del *physico* presocrático con la etapa mágico-

¹⁵ En *Principium sapientiae* Cornford, hablando del sistema materialista de Epicuro (muy parecido, según el decir de muchos especialistas de su tiempo, al pensamiento científico moderno), para mostrar su relación con sus objetivos prácticos dice:

(Los epicuros) tampoco expresaron el más mínimo interés en la llamada conquista de la naturaleza: el intento de domeñar las obras de las fuerzas naturales para acoplarlas a las necesidades humanas y elevar el nivel de comodidad natural [...] Epicuro no buscaba controlar o explotar la naturaleza; pues alcanzar el poder y la riqueza perturbaría aquella serenidad de ánimo que encontró viviendo de la forma más sencilla posible. p.486

religiosa, prefilosófica, del pensamiento griego determina de un modo característico los contornos de su figura. La cual aparece en algunos aspectos, no tanto como la de un precursor directo del científico moderno, sino como un híbrido de un conjunto de características propias del intelectual, del profeta y del poeta.

Siguiendo un intento de los historiadores dedicados al estudio de la Grecia Antigua y clásica¹⁶ por conservar la “pureza” de la reflexión filosófica con respecto a los elementos de carácter mágico-religioso o, incluso, poético, se ha negado importancia a las similitudes de algunos rasgos de los presocráticos con rasgos de figuras que han sido asociadas preponderantemente a un estado ‘prefilosófico’ del desarrollo del pensamiento, tales como chamanes, profetas, brujos, adivinos, sacerdotes y poetas.¹⁷ De hecho se postuló la racionalidad de los griegos como una característica que los distinguió de los pueblos bárbaros más salvajes e incivilizados.¹⁸

¹⁶. Marcadamente entre los de alguna ascendencia romántica. Cfr. Martín Bernal. Atenea Negra.

¹⁷. Se pregunta Dodds: “¿por qué hemos de atribuir a los antiguos una inmunidad para los modos “primitivos” del pensamiento que no encontramos en ninguna sociedad al alcance de nuestra observación directa?”. Los griegos y lo irracional.

¹⁸. Detrás de estas clasificaciones objetables suelen palpitar antiguos prejuicios sociales [...] Pienso, particularmente, en la frecuencia con que aparecían, en los trabajos de los antropólogos y sociólogos europeos y estadounidenses hasta antes de la segunda guerra mundial, las expresiones razas primitivas y pueblos salvajes. Se ha avanzado, sin duda en la nomenclatura y en la objetividad del planteamiento, pero el prejuicio racial continua agazapado y renace a veces con una altanería alimentada por la ignorancia. Sergio Bagú. La idea de Dios en la sociedad de los hombres. La

Con el intento de separar tajantemente mentalidades, se buscó evitar el reconocimiento de las mágico-míticas como precursoras de la filosófica. Puede pensarse que en ello hubo implicados elementos de corte eurocentrista, pues el éxito de esa intentona explicativa del origen de la filosofía la mantuvo a salvo en su blancura, un milagro del Mediterráneo europeo, de hecho inalcanzado desde cualquier otra mentalidad mágico-mítica de los pueblos no occidentales.¹⁹ El origen de la filosofía se hubo entendido entonces como determinado por un algo más que una mera combinación aleatoria de circunstancias socio-históricas, que bien hubieran podido ocurrir a cualquier otro pueblo más allá de su circunstancia genética. Con esto estuvo claro que si bien dichas circunstancias pudieron ocurrir en algún otro lugar fuera del Mediterráneo europeo, no fueron solamente ellas la explicación completa de la aparición del pensamiento filosófico, sino además un plus -que en el siglo XIX podía buscarse en un carácter o esencia nacional. El hecho muy probablemente circunstancial de que el pensamiento filosófico ha tenido su origen en Europa, constituyó un abolengo que la tradición intelectual de Occidente no quiso compartir con cualquier otro

religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social. p.34.

¹⁹ Afortunadamente, el sesgo de estos intentos ha podido verse con cierto escepticismo, aun incluso antes de los concluyentes trabajos de fin de milenio sobre el genoma humano. De paso cabe agregar, que ese tipo de presupuestos románticos de esencias y carácter nacional que han permeado buena parte de la investigación ya han sido tratados, y en buena medida derruidos, por los trabajos de gente como Dodds, Cornford, Guthrie o Jaeger, por poner tan sólo mis ejemplos favoritos. Un libro dedicado por entero a estas cuestiones es el de Dodds Los griegos y lo irracional.

pueblo no europeo, a los cuales se les negó de entrada la posibilidad de dar origen a sistemas de pensamiento racional, cercanos a la filosofía.

Esta forma de pensar los orígenes de la filosofía, que la consideró como producto de un *milagro griego*²⁰, estuvo enmarcada en una idea del pueblo griego –el único originador de la ciencia, la filosofía, el llamado arte clásico–, como la de un pueblo extrañamente conformado por personas de una mentalidad netamente racional –cualquier cosa que sea lo que esto haya significado²¹. Creado un modelo del pueblo griego con personas de tal

²⁰. Véase John Burnet. La aurora del pensamiento griego.

²¹. Erwin Rodhe llega al extremo de decir en su libro Psiqué:

La religión homérica vive nutriéndose de la *razón*; sus dioses están perfectamente al alcance de la mentalidad griega. p. 62

Cabría preguntarse si una religión podría nutrirse de la razón y qué se querrá decir con esto. Para tener un punto de partida, podemos eliminar la posibilidad de que el autor ahora citado quiera sugerir tan sólo que en el cuerpo de las creencias religiosas haya elementos racionales, o que desde una ideología religiosa se hagan reflexiones sobre los temas que a los practicantes de la misma les interesan, i. e. mera teología. La idea de Rodhe es mucho más interesante, como lo sugiere la cita siguiente en la que saca conclusiones sobre la inexistencia de fantasmas en la religión griega:

El mundo de los fantasmas deja libre juego a la envidia y a la maldad de los poderes invisibles. El elemento principal de la creencia en los espíritus y en las almas es un elemento irracional y confuso y en él se apoya el sentimiento de lo horripilante, que es característico de esta creencia o quimérica superstición.

Pero en la religión griega se había desarrollado la:

creencia de que el mundo era un cosmos, una organización para el bien de todos, como la que se proponen los estados que son creaciones de los hombres. Al lado de una concepción así era difícil que prosperase la creencia en el imperio aberrante y confuso de los fantasmas, porque se contrapone a la pura esencia divina y se

categoría, la figura del filósofo no podía no haber sido tratada como un modelo del mismo. De tal manera que los parecidos con el pensamiento mágico, mítico y religioso, fueron borrados, y difícilmente podían aceptarse sugerencias en el sentido de alguna cercanía sin ofender la idea aceptada de la filosofía como crítica de patrañas y supersticiones. Vale decir, que rectificar el discurso, dejar cierta genuflexión teórica y poner a los griegos en unas dimensiones más sensatas fue recuperarlos, tratar de que fueran lo que quizás fueron y no aquello que en cierto momento se hubo querido para que se parecieran a los modernos occidentales. Reduciendo las dimensiones del mito no se les quitó grandeza, puesto que no se puede restar mérito o genialidad a los griegos por aceptar que se ha confundido Grecia con un discurso que la exalta: de una exaltación errada no se obtiene un halago para el halagado.

Hay que recalcar que durante algún tiempo ideas como éstas no estuvieron en posesión exclusiva de un público general, sino que las suscribieron como hipótesis de trabajo importantes especialistas. Premisas como esas por fuerza hubieron de dar lugar a conclusiones que no sería el caso mencionar aquí, pero con toda probabilidad conservaron una desmesura similar; porque a la hora de razonar siempre estamos en manos de nuestras premisas, aunque no las conozcamos del todo. Para un estudio prolijo de la cuestión remito al libro Atenea Negra de Martín Bernal.

manifiesta en una actuación que se desarrolla al margen de toda actividad convergente al fin que todos se proponen.

No quisiera enfrascarme en una discusión sobre prejuicios culturales o sobre el poder explicativo de hipótesis cuasi metafísicas, así que creo que se puede simplemente proponer, como punto de partida para dejar esto, la idea de que es poco plausible que ninguna mentalidad esté formada completamente de elementos que puedan clasificarse como puramente irracionales o completamente primitivos o, en el extremo opuesto, completamente modernos y racionales. Para no ir más lejos, vale alegar que en casi todas las personas cultas de hoy -si no es que todas-, con cierta facilidad encontraremos un conjunto de comportamientos que no cabría clasificar más que con los conceptos de “primitivo” o “irracional”, a pesar de que dichas personas nos parezcan el modelo de un comportamiento racional. De manera que si consideramos la medida en que lo es para los hombres de hoy, es no sólo probable, sino comprensible que el horizonte mágico-mítico fuera una posibilidad ineludible en la mentalidad del filósofo presocrático.²² Creo que puede afirmarse que es contando con una premisa de esta naturaleza -la de un comportamiento no reducido a uno sólo de los aspectos de la inteligencia o de la emocionalidad-, como habrían de construirse las explicaciones más plausibles con respecto al desarrollo de la historia de las ideas.

Hablando acerca de la fuerte relación entre el pensamiento filosófico y el poético, Werner Jaeger afirma La teología de los primeros filósofos griegos:

²² “Mentalidad primitiva es una descripción bastante justa de la conducta mental de la mayor parte de los hombres de hoy, excepto en sus actividades técnicas o conscientemente intelectuales.” Nilsson. *Apud*. E. R. Dodds. Los griegos y lo irracional. P.12

“Desde un inicio hemos puesto de relieve el hecho de que no hay ningún abismo infranqueable entre la primitiva poesía griega y la esfera racional de la filosofía.”²³ Esta es una premisa que permite pensar que, las relaciones que la filosofía presocrática tuvo con el pensamiento anterior determinaron de muchos modos al tipo de reflexión que produjo; en este momento a mí me interesa revisar algunos aspectos comunes del uso de la palabra, en particular algunas de las posibles relaciones que, en cuanto usuarios de la palabra, los filósofos, los poetas y los profetas establecieron con la misma.

²³. p.134

3. El linaje intelectual del presocrático y su relación con los usos sagrados de la palabra

Puede reconocerse como una herencia de las figuras de los profetas y los poetas en los pensadores presocráticos, el tono inspirado de las palabras -escritas la mayoría de las veces en forma de poemas y al parecer con una pretensión de verdad que difícilmente encontraría competencia entre los modernos más dogmáticos y alucinados. Parece como si de golpe, mediante una visión inmediata, el sabio, gracias a su estatuto privilegiado, tuviera acceso a la verdad de lo invisible. No hay en él sombra de duda sobre su aprehensión de la verdad, de manera que en relación a su firmeza y tono del decir, bien podría compararse al filósofo del siglo VI con un oráculo. Aunque actualmente eso pudiera parecer extraño, no es para nada ingenuo imaginar al público de aquel tiempo, intelectuales incluidos, como muy bien dispuesto a escuchar las palabras emitidas de esta guisa. Por otro lado, cabe agregar que esta receptividad no fue exclusiva de los hombres que vivieron en etapas

previas a la aparición de la filosofía -a las que suele concederse un bajo nivel de pensamiento crítico y una gran dosis de credulidad, en los cuales ya muchos pensadores presocráticos hicieron blanco-, también en la mucho más reciente mentalidad helenística se encuentran muestras muy complacientes en este sentido.

Lucrecio ensalza la poesía de Empédocles como si ésta fuese la voz de un genio inspirado que expone sus magníficos descubrimientos de un modo tal que difícilmente parece haber nacido en el seno de un linaje mortal. Tanto el como otros inferiores a él, han sido inspirados por la divinidad para descubrir muchas verdades, y ***“desde lo más íntimo y sagrado de su corazón, han dado respuestas con mayor santidad y mucho más ciertas que cualquiera de las que la profetisa Pitia desde el trípode y bajo el laurel de Febo”***²⁴

Para las personas que vivimos a diario los productos de la actividad científica y que tenemos informes del trabajo arduo, y con frecuencia repetitivo y poco inspirado de la investigación, es fácil olvidar la condición vital del griego presocrático, y olvidar con ello que su relación con lo que era aceptado como la verdad, estaba temporalmente más cercana -y aquí la cantidad de años sí marca una diferencia cualitativa- de una revelación religiosa que de la esperada conclusión de una labor de investigación moderna. Si se considera el entorno social, nada nos inclina positivamente a pensar que, aun ante los ojos de un hombre inteligente y reflexivo de

²⁴. Lucrecio, I, 731 y ss. *apud*. Cornford. Principium sapientiae. p. 84.

aquellas épocas, el saber de un profeta o un místico pudiera ser calificado como una evidente superstición absurda y no como un probable camino hacia la verdad y el conocimiento. Pues la aceptación de algo como verdadero también obedece a circunstancias de índole cultural-sociohistórica. Hay una dimensión histórica de la verdad, una condición externa, diferente a la que conforman las características internas de orden epistémico.

En una época como aquella, en la que no había una comunidad científica establecida a la manera de las actuales, los criterios para calificar lo verdadero y lo falso lógicamente tuvieron que ser tomados de otras fuentes que las de la investigación científica. En las sociedades donde la ciencia no está constituida como una institución productora de verdad, la verdad debe manar de otras fuentes. Es lógico pensar que éstas pueden buscarse entre los representantes de las instituciones que gozaban de prestigio entre la comunidad. Hay indicios que señalan hacia los terrenos que tienen que ver con lo sagrado y con quienes lo manejan entre sus asuntos.

Más allá del horizonte de los antiguos griegos existen abundantes testimonios de la combinación del profeta-poeta-sabio y de la creencia subsecuente de que toda sabiduría excepcional es la prerrogativa de las personas mánticas que están en contacto con el otro mundo de los dioses o espíritus. Nos estamos ocupando de cierta fase del desarrollo social que exhibe un carácter constante, aunque puede aparecer en diferentes épocas en cada país.²⁵

²⁵. Continua Cornford: "en concreto, esta fase se ha descrito como la que abarca las edades heroica y post-heroica". *principium sapientiae*. p. 117

La existencia de una clase social productora -y propietaria- de la verdad sugiere, naturalmente, la posibilidad de un manejo interesado de la misma. La palabra entre, otras muchas cosas, también puede ser un instrumento de poder que ayude a construir el monopolio del conocimiento legítimo. Así que muy probablemente el discurso que se interese por estas cuestiones tendrá que moverse en los terrenos limítrofes de la epistemología, la ética y la política.

En las sociedades antiguas, las que los estudiosos del siglo XIX y principios del XX llamaban “primitivas”, hubo ciertos hombres -a saber, poetas, profetas, brujos, adivinos-, que en virtud de alguna habilidad peculiar en el uso de la palabra, gozaban de un prestigio que de alguna manera los beneficiaba entre sus contemporáneos.

El poder, la imposición de la voluntad de algunos hombres por sobre la de los otros, se ha realizado por distintos caminos. La invención de la religión, de la poesía, tienen en el prestigio del que era hábil con la palabra su explicación genealógica. Foucault dice: “fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión”²⁶.

Entre los profetas, los adivinadores, los magos, los místicos, los encantadores, los druidas, los poetas, podemos encontrar la facilidad y la fuerza de la sugestión para lograr el arrebató de otros individuos por medio

²⁶. La verdad y las formas jurídicas, p. 21

de la voz, una especie de magia que se genera desde la palabra y que produce estados de ánimo que no suelen darse de ordinario. Agregar a estas habilidades la idea de utilizarlas políticamente a favor de su poseedor no ha parecido representar demasiada dificultad en ninguna latitud. Es, pues, plausible suponer que el poder de estos hombres sobre los otros se realizó en un principio por medio de la fascinación y el encanto que la forma rítmica, musical, de sus palabras pudieron producir en sus oyentes. Y que esto permitió después el predominio de las ideas de la figura del hombre que, según se aceptaba públicamente, poseía la palabra como un “don” mágico o divino que la aceptación de la opinión del hombre que reconocía en sus palabras tan sólo vehículo de su propio pensamiento. La aceptación -tanto por parte del creyente como del “dueño de la palabra”- de la existencia de un poder extraordinario en posesión del dueño del ‘don’, facilitaría después la ordinaria existencia de un poder práctico del usuario de la palabra sobre el creyente. La fe en la verdad de las palabras del profeta-poeta debió de ser una condición de posibilidad de sus actividades y, por supuesto, también sería un corolario posterior de refuerzo para las mismas.

Es plausible pensar que la institución de una casta que se apropie o invente funciones de la palabra como objetos de uso particular de su clase será otro de los efectos posibles de estas prácticas sociales.²⁷ Hay que anotar

²⁷. De paso vale mencionar lo que, invirtiendo la idea de Frazer, cree Bateson, que quizás la magia es una especie de religión degradada: “por ejemplo, no creo que la finalidad primitiva de la danza de la lluvia fuese hacer que ‘eso’ lloviera. Sospecho que esa es una comprensión degradada de una necesidad religiosa mucho más profunda: la de reafirmar la

que, afortunadamente para la dinámica de la sociedad griega –y, sobre todo, gracias a ella-, esta institución no se constituyó en Grecia en una Iglesia formal a la manera de la cristiana con un credo y un dogma sólidamente establecido.

*

Marcel Detienne hace una división entre los usos sagrados y los usos profanos de la palabra en la Grecia arcaica. Y describe un proceso de desacralización de la palabra, refiriendo la existencia de ciertas figuras de la sociedad arcaica que ante los ojos de la comunidad –y por un atributo del propio personaje- estaban privilegiadas con una relación especial con la verdad. Según lo descrito por Detienne, de esas figuras puede decirse que en cuanto más atrás en el tiempo se les encuentre, acusarán una mayor relación con los usos sagrados de la palabra. La figura de los primeros filósofos guarda con ellas un parentesco que se favorece en gran medida de la relación:

pertenencia a lo que cabe llamar la ‘tautología ecológica’, las eternas realidades verdaderas de la vida y el ambiente. Existe siempre la tendencia de vulgarizar la religión, de hacer de ella un entretenimiento, o una política, o una magia, o un *poder*”. Espíritu y naturaleza, p. 225

Poetas inspirados, adivinos, reyes de justicia son de entrada “maestros de verdad”. Desde su aparición, el filósofo pretende alcanzar y revelar una “verdad” que es el “homólogo y la antítesis” de la “verdad religiosa”. Por otra parte, aunque en muchos puntos la filosofía se oponga directamente a las concepciones filosóficas tradicionales, también se presenta en determinados aspectos de su problemática como heredera del pensamiento religioso.²⁸

Creo que puede afirmarse que, el caso de la pretensión de ciertos pensadores de encontrar en el vértigo entusiástico de su actividad una especie de conexión con la divinidad, es propia de hombres que podríamos agrupar en un conjunto peculiar específico, el de aquellos que por alguna razón se conciben a sí mismos como voceros de lo divino y de sus verdades. Éstos consideraban al producto de su labor intelectual como una revelación²⁹, más que como la coronación de un esfuerzo o la conclusión de un proceso fisiológico, por cierto, a veces sumamente placentero.

Los elementos fundamentales de la función profética parecen ser los mismos en todas partes. En cualquier sitio el don de la poesía es inseparable de la inspiración divina. En todas partes la inspiración lleva consigo conocimiento –del pasado en forma de historia y genealogía; o de lo que no sabemos del presente, comúnmente como inspiración científica, o del futuro en forma de

²⁸ Marcel Detienne. Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica, P. 145

²⁹ Dice Nietzsche: “¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron inspiración? En caso contrario, voy a describirlo. -Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero médium de fuerzas poderosísimas”. *apud*. Sánchez Pascual en introd. a Así habló Zaratustra, p. 15.

profecías en sentido estricto. [...] Invariablemente encontramos que el poeta-y-vidente atribuye su inspiración al contacto con poderes sobrenaturales [...] las elevadas pretensiones del poeta-y-vidente se admiten universalmente, y él mismo alcanza una posición social privilegiada donde quiera que se encuentre.³⁰

Así que cuando en la historia se ha hecho manifiesta la convicción de la verdad de afirmaciones no sostenidas en pruebas fehacientes sino en cierta idea de la inspiración –convicción que se deja ver tanto en los casos del presocrático, como en las figuras del poeta³¹ o del profeta-, lo que se ha presentado, con frecuencia, no es sólo una mera locura ordinaria o una espontánea manifestación de entusiasmo ingenuo generada por el mismo trabajo intelectual, sino una conducta que responde a un modelo de pensamiento que ha determinado en gran medida las maneras en que el intelectual se relaciona con su propio trabajo. Vale decir que los parecidos entre la presentación de las intuiciones del adivino, del poeta, etc., y del presocrático tienen arraigo y sentido en el contexto de una tradición particular de los usos de la palabra, que se sitúa históricamente en épocas del desarrollo social que pueden ubicarse con cierta precisión.

³⁰. Chadwick. Poetry and prophecy, p.14 *apud*. Cornford. *Op. Cit.* p. 120. El subrayado es mío.

³¹. Cabe citar las palabras de Hesíodo sobre su recibimiento del don poético: “Estas palabras me dirigieron las diosas, musas olímpicas, / hijas de Zeus portador de la Egida: “pastores rústicos, indignas criaturas, tan sólo vientres / decir sabemos mentiras que parecen verdades, / y también anunciar verdades, si queremos.” / Así hablaron las hijas del Altísimo, las bien habladas, / dándome una vara de florido laurel / que cortaron, magnífico retoño, y me inspiraron / lenguaje sonoro para cantar el futuro y el pasado.” (Teogonía 22 ss.)

Cabe anotar de paso que, por extraño que parezca, actualmente una pretensión como ésta, la de ser un vocero de lo divino, es más común de lo que podría pensarse; sobre todo entre los poetas, a pesar de la desmesura que ella implica. Aunque, con mucho menor frecuencia, no es de extrañar que esta actitud se encuentre, más que como un resabio de viejas creencias o como una postura poco reflexionada ante la inspiración artística, como una toma de posición bien consciente --aunque descabellada-- ante la creación artística. Entre algunos de los artistas de la palabra existe una asunción abierta del trabajo poético como la realización un rito de un oficiante del Misterio.³² Según algunos de los poetas que mantienen esta postura³³, por alguna extraña razón el Misterio gusta manifestarse de cuando en cuando en la actividad escritural del género poético. En nuestra época puede reconocerse esta actitud profético-poética, pararrayos de la inspiración divina, en usuarios de la palabra como el escritor contemporáneo, premio nacional de poesía, Efraín Bartolomé, cuyas palabras son sumamente ilustrativas:

Creo que esa es su función (de la poesía) efectivamente: la invocación permanente de la Gran Diosa (la Musa, la Poesía), el

³². Escribo "Misterio" con mayúscula porque en estos contextos esta palabra refiere a la manifestación de una entidad no natural con existencia objetiva e independiente de la mera percepción del sujeto con que se pone en relación.

³³. Cfr. Oscar Wong (1997) La pugna sagrada. Comunicación y poesía, Juan Domingo Argüelles (1997) Diálogo con la poesía de Efraín Bartolomé, y para no mencionar tan sólo a mexicanos, Robert Graves La diosa blanca.

Nombre Mayor. Uno de los nombres de la Diosa es Deméter[...]
Invocar a la Diosa en el nombre de todos es la función del poeta.

[...] Lo que nos salva es la afirmación de *nuestra condición de servidores de la Diosa*. La escritura es el vehículo de esa afirmación.³⁴

La invocación de la Diosa que Bartolomé afirma como salvación no es para él una invocación meramente piadosa, o sin objeto ni respuesta: la escritura del poeta es la respuesta de la divinidad. Todo esto sugiere una teoría de la inspiración que sostiene que los poetas trabajan en virtud de una predisposición divina y no en función de una técnica. De hecho, es esa la teoría que Sócrates sostiene en *Ión* y que los asocia cercanamente a profetas y adivinos:

La divinidad les priva de su buen sentido y se sirve de ellos como se sirve de los que cantan oráculos y de los inspirados adivinos, para que nosotros, que los oímos, podamos saber que no son ellos quienes dicen cosas excelentes, sino que es la divinidad misma quien nos habla a través de ellos.³⁵

³⁴. Asunción Horno. Diversa de ti misma. Poetas de México al habla, pp. 45 y ss. Los subrayados son míos.

³⁵. Ión, 535 B, 534 C.

4. Hacia la verdad de la polis

Si trazamos una línea temporal desde las figuras del poeta y del profeta a la del físico presocrático, dibujaremos un tránsito que refiere una modificación del entorno que genera y produce la verdad. De la esfera netamente religiosa, en la que la verdad se produce como revelación, a la esfera de una verdad pública, más social, donde dicha verdad se irá conformando como un objeto del derecho y la política. Es decir una transición que va del mundo arcaico al mundo de la *polis*. Todo sugiere que las nuevas relaciones que aparecieron con la *polis*, con la urbanización de la vida humana que la aparición de la ciudad-estado supuso, impusieron nuevos sesgos a la manipulación y difusión de lo que se aceptaba como verdad.

El proceso de obtención de la verdad pasó de ser algo privado a ser un proceso público. En los contextos del uso sagrado de la palabra, la verdad se construía privadamente y después se exponía al parecer de la comunidad; no para ser examinada sino para ser asentada como tal. Puede pensarse que

en una sociedad agrícola, con habitantes dispersos en una gran área y confluendo periódicamente a centros de abasto, religiosos y sociopolíticos poco poblados, se necesitaba una forma de relación con el conocimiento que permitiera la subsistencia del sistema social en cuanto tal. Como con seguridad, la relación de los centros productores de la verdad social con los consumidores de la misma no era constante, por tanto la verdad que se establecía debía aspirar a una duración que se complementara con la poca renovación del conocimiento efecto, entre otras cosas, de la escasa movilidad de los habitantes de sociedades como esas. Estamos en el contexto adecuado para las verdades religiosas con sus rasgos de inmutabilidad y su fundamentación en lo divino.

Pero en algún momento -que debemos de asociar con la aparición y consolidación de la *polis*- el proceso de construcción de la verdad social empezó a acusar un deslizamiento hacia el ámbito de lo político³⁶, a la esfera del dominio público; donde por fuerza el punto de vista propio del hombre común y corriente, poco dado a las sutilezas de lo sagrado, fue mayor. La gente de ese centro político, religioso, social que fue la *polis*, ocupada habitualmente en labores menos solemnes que las religiosas, tuvo la oportunidad de empezar a contribuir con sus puntos de vista en dicha construcción de la verdad. La voz del ciudadano se oía en las asambleas, y no es inexacto decir que hacer uso de ese derecho era tomado como un

³⁶. Proceso que tiene su apogeo en el periodo clásico de la democracia ateniense, el cual de ahora en adelante servirá de modelo de referencia a nuestras afirmaciones sobre los mecanismos de construcción de la verdad en el ámbito de la *polis*.

privilegio que los griegos se sentían orgullosos de ejercer, y no como una obligación que se deseaba evitar. Considerando ese contexto, el que los sistemas milesios expliquen el principio del cosmos con procesos tan ordinarios y familiares como rarefacciones y evaporaciones no nos puede sorprender demasiado. Puede decirse que el mundo dejó de ser tratado como un acontecimiento sobrenatural y empezó a ser pensado con el lenguaje propio de la gente no acostumbrada a tratar con lo sagrado, sino con el lenguaje profano de todos los días y, por ende, el pensamiento del mundo de la vida cotidiana.

El mero hecho de devenir un saber sagrado en saber público y profano, de dejar de ser una construcción privada con mecanismos dadores de prestigio procedentes de sus supuestos orígenes sagrados, exigió una nueva manera de consolidar la calidad de la palabra verdadera. Los mecanismos que producían la verdad debieron basarse en algo que estuviera más allá (y más acá) de la mera palabra de honor del hombre sagrado, -- quien anteriormente quizás sólo necesitaba asegurar que entre las bambalinas de su actividad religiosa había establecido un contacto con la divinidad. En los espacios abiertos del uso democrático de la palabra, el dueño de la palabra mágica no puede ocultar ningún truco con telones y paredes falsas, así que deberá convencer de la genuinidad de lo mostrado. El proceso de construcción de la verdad social está expuesto a los ojos de todo mundo y todo mundo puede seguir y objetar los pasos de dicho proceso. De ahí que éste exija al ejecutante una habilidad que positivamente demuestre

la verdad de su palabra. La verdad debió construirse, si no con todos, sí ante los ojos de todos; así que los mecanismos para lograr el consenso con respecto de sus bondades epistémicas dejaron de ser sagrados y entraron a terrenos profanos. De manera que con el aumento del uso de lo que podemos llamar la “palabra-diálogo”, se privilegiaron y, gracias a ello, se afilaron las herramientas que la distinguen y facilitan: un lenguaje que busca ser explícito (que, entre otras cosas, permite la comprensión suficiente para mantener el intercambio dialógico); que opera con razonamientos (no con intuiciones), los cuales posibilitan la demostración argumental. Todo esto en detrimento de la meditación y la contemplación que solemos pensar como propias del pensamiento poético.³⁷

La figura del filósofo presocrático se encuentra colocada entre las del profeta, el adivino y el poeta, como figuras representativas del mundo del hombre de pensamiento mágico-religioso, y la del legislador como una figura propia del mundo del *animal político* (Aristóteles *dixit*). El filósofo presocrático está, pues, entre el saber revelado y el saber construido por medio de una investigación jurídica³⁸ de la verdad y la consecuente aceptación de esta misma por medio de un fallo que establecerá posteriormente el consenso. Con la *polis* se inicia la construcción de una

³⁷. Sospecho que la velocidad del diálogo, es una velocidad que el lenguaje impone a la construcción del hecho cognitivo que lo determina de gran manera. Una velocidad de procesamiento distinta a la del pensamiento profeta, al del poeta y, en cierta medida, al del sabio presocrático. La comprensiones generadas en tales pensamientos estarán en gran medida determinadas por la aplicación de la herramienta que los distingue, la palabra-diálogo o la palabra-sagrada.

³⁸. Véase Foucault. *Op. Cit.*

verdad social distinta, la verdad deja de ser un efecto del supuesto contacto de algunos de los hombres con la divinidad, privilegio de una casta, y pasa a ser un efecto de un nuevo contacto entre los hombres, producto de una nueva forma de relación social que en cierto sentido extendió el privilegio a todos los ciudadanos, la democracia. Puede considerarse a la figura del sabio presocrático como un momento particular en este proceso.

5. Usos sociales de la palabra y la aparición de la filosofía como disciplina de obtención de la verdad.

En general, nuestras formas de percibir y pensar están impregnadas por las vertientes sociopolítica, económica y cultural dominantes del periodo en que nos toca vivir. Es a partir de dichas vertientes, desde donde se construye una realidad que tiende a confirmarse en y con nuestras prácticas, puesto que es desde ese punto desde donde se trazan distinciones, se describe, se categoriza y, claro, se confeccionan hipótesis.³⁹ Por ello es plausible pensar

³⁹. Conciente o no de ello, el presocrático --como todo sujeto de conocimiento-- poseyó un marco de referencia teórico, un modelo de conocimiento que impregnaba su observación. Desde ahí hacía sus distinciones, y ponía énfasis en ciertas partes del hecho observado, puntuando desde su perspectiva lo que veía como significativo, dicho de otra forma, lo que podía ver. Es de esta manera que se construye el hecho que se describe; de esta manera se categoriza, se interpreta y se forma una hipótesis de qué, para qué y porqué sucede lo que sucede. “Uno ve lo que construye y construye lo que ve”, sostiene el constructivismo de Palo Alto: “una descripción (del universo) implica a quien lo describe”. *Vid.* Watzlawick Paul y Marcelo Ceberio. La construcción del universo. p.132

que las tendencias explicativas se producen en gran medida gracias a la perspectiva que el entorno cultural determina en los sujetos, a los presupuestos básicos que toda una época acepta, la inmensa mayoría de las veces sin ser siquiera conciente de ello. En gran medida las inclinaciones interpretativas de las personas de una época están determinadas por los contextos ideológicos vigentes. Y, en el extremo opuesto –como es el caso de Efraín Bartolomé y otros ‘oficiantes’ de la Diosa-, por las corrientes que a veces como mera reliquia, perduran en ellos sin llegar a ser un discurso de mayorías y subsistiendo, quizás, sólo gracias a ese mismo peculiar carácter que gusta asumir la resistencia como un heroísmo y un deber, -lo que de alguna manera mantiene en pie a estas peculiares minorías es una oposición, real o no, que les impide caer al suelo por su propio impulso.

Los pensadores presocráticos no fueron ajenos a su entorno, de manera que sus formas y sus métodos para pensar y producir la verdad debieron de estar contaminados de las ideas propias de su tiempo. De aquí que sea más sensato pensar la figura del pensador presocrático no en función del científico moderno, sino de los maestros de verdad de la sociedad arcaica y de las nuevas relaciones sociales que el proceso del establecimiento y consolidación de la *polis* exigió a los hombres que lo realizaron.⁴⁰ Cabe aclarar que, no pretendo sugerir una explicación de la aparición de la filosofía como un desarrollo lógico de las premisas poéticas y proféticas, sino resaltar ciertas continuidades de los primeros pensadores que solemos

⁴⁰. Vid. Paul Vernant. Los orígenes del pensamiento griego.

considerar filósofos con algunas figuras del entorno, continuidades que a mi parecer los hacen inteligibles desde su contexto. No es esto la postulación de la hipótesis de que el pensamiento racional se logra apoyándose sobre las estructuras del mito (la idea de Cornford y Fränkel), sino una elucubración sobre el apoyo que el desarrollo del pensamiento racional recibió de las estructuras sociales-culturales, que en un principio tan sólo arropaban y prestigiaban a la palabra mítica como la única palabra verdadera.

En el paso de la esfera religiosa a la política, de lo sagrado a lo profano, la verdad sufrió un cambio de tratamiento. Los conceptos propios de la *polis* empezaron a instrumentarse como útiles para hacer asequible la verdad, ésta empezó a ser pensada desde la nueva perspectiva del hombre de la *polis* y con ello se hizo necesario un reacomodo conceptual -que, dicho sea de paso, no dejó de producir sus propios problemas, la oposición entre *nomos* y *physis* estudiada por la sofística puede ser comprendida como un efecto de este proceso intelectual. El rito y la ceremonia de la obtención de la verdad dejaron de ser místico-religiosos para volverse jurídico-políticos. Cabe agregar aquí como al pasar, que el sofista es una conclusión natural de este proceso de transformación de la figura de los maestros de la verdad.

Cercano al oficiante religioso en su veneración por el conocimiento, la decisión del presocrático de utilizar la escritura para asentar su verdad lo asimila a la *polis* y a una verdad de carácter exotérico, público, aunque esto no sea asumido de manera abierta e incluso haya un intento decidido de los mismos pensadores por marcar distancias. Por otro lado, el carácter

argumentativo de su discurso acusa un método de validación del contenido de verdad de la palabra que tiene que ver con la forma de las discusiones en la asamblea, con la argumentación legal, con la palabra-diálogo de las democracias. En este sentido el ejemplo de Parménides es paradigmático.

En la manera de ver del Eleata la verdad de su discurso le es dada por la divinidad, es por boca de ésta que adquiere su conocimiento. La diosa Verdad (*Alétheia*) le entera de: “por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda; por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera”⁴¹. La filosofía y su verdad cobran aquí un carácter totalmente reverencial en cuanto que son transcripción de lo dictado por una instancia superior y no el mero producto de una actividad como cualquier otra, pero en contraste el entramado lógico de la argumentación de Parménides ha sido desde la Antigüedad objeto de admiración.

Hay que recalcar que pese a esta creencia sobre la relación que el sabio presocrático establece con la verdad, el pensador no es un vidente o un profeta, aunque su impulso, su apego y su reverencia por el conocimiento lo pudieran asemejar a esta figura. En su metodología hay una coherencia intelectual que estructura un conocimiento en base a la reflexión, a un mero deducir lógico, una seria reflexión que busca ofrecer respuestas inequívocas y claras, y que puede ser entendido por todo aquel capaz de seguir un argumento.

⁴¹. Parménides 28 B, 28-32

En general, aunque a veces ofrecido en forma enigmática, el saber es más exotérico que oculto. Un saber producido por una casta de sabios no constituida como institución. Un saber que se expone públicamente por escrito al parecer de la comunidad política, de ahí que pueda sostenerse la afirmación de su exoterismo -sin olvidar, claro, las restricciones pertinentes que supone el caso de la secta pitagórica. El compromiso del sabio presenta así rasgos que pueden interpretarse como los de un compromiso con el saber revelado y, por otra parte, con la comunidad social en general, y no con la meramente religiosa. Con esa exposición pública implicada en el quehacer del presocrático, la palabra de la divinidad, la palabra verdadera, se introduce en el ámbito político, escapando así a los márgenes de los espacios destinados a lo sagrado. Es a esta luz que la palabra de la verdad divina se hará filosofía.

La aparición de la filosofía es una creación de la verdad para y por el ámbito político. Puede decirse que la comunidad comenzó a apropiarse de la verdad, y que con ello nació un nuevo uso de la misma que terminó por constituirse en una nueva disciplina de manejo de la verdad y de relación con ésta. Una actividad relativamente más cercana al hombre común y corriente que al iniciado o al poseedor de un don; un trabajo que reivindicaba en algún sentido -probablemente sin saberlo en el principio- habilidades comunes a un mayor número de hombres, sino es que a todos los que hubieran disposición, y no a una mera casta de privilegiados. Es fácil ver la aparición del movimiento sofístico como una lógica continuación de

esta tendencia, aunque claramente más preocupada por el consenso que por el concepto.

En este contexto -en el que la participación del hombre ordinario en la vida política produce contactos de éste con disciplinas del uso de la palabra y manejo de la verdad que habían estado reservadas a un grupo cerrado de personas-, las arrogancias de los pensadores presocráticos ante la comunidad pueden ser pensadas como reacción 'clasista', una herencia de las figuras de las que reciben sus modelos de relación con la palabra verdadera o bien, como la muestra prístina de ese frecuente desprecio con que el intelectual suele mirar al vulgo. En último término, quizás el carácter híbrido de la figura presocrática admita las dos posibilidades.

Recapitulando: para explicar el quehacer presocrático no deben reducirse los afanes del sabio a un atemporal deseo de entender, a un puro elemento intelectual; su esfuerzo debe ser contextualizado en la perspectiva de un proceso del uso social del conocimiento que el sabio produce. De esta manera el discurso presocrático -alejado de la preocupación moderna de instrumentar prácticamente un *logos* sobre la naturaleza para lograr el dominio de la misma- cobrará sentido como un acercamiento, que tomó prestadas herramientas de la nueva manera de pensar propia del hombre de la *polis*, a los tópicos que ocupaban al pensamiento de la clase intelectual de una época no particularmente interesada en el pensamiento ético y político. En esa explicación del mundo, fruto de una nueva construcción de la inteligencia del sujeto que hacía recurso a los elementos culturales del

contexto de la *polis*, las predicciones de una teoría con anclajes en el pensamiento profano-ordinario solicitarían una congruencia en las explicaciones que, en un escenario donde ya empezaba a campear el sentido común, vetaría poco a poco la tentación de solicitar la ayuda del misterio. El presocrático puede ser pensado como símbolo de una transición intelectual: la del hombre arcaico al hombre de la *polis*. En cambio, en los métodos de obtención de la verdad (formas jurídicas de investigación) y en las temáticas del sofista, se reconoce plenamente a la ciudad; es en estos rumbos donde creo que deberíamos buscar la explicación del porqué la teoría de la *polis* desplazó a la de la *physis*.

Por último, aunque podrían considerarse las actividades privadas e iniciáticas de la secta religiosa pitagórica como objeción a la afirmación del mayor exoterismo del pensamiento presocrático, dichas actividades son una peculiaridad que debe aceptarse como propia de ese grupo y no de todos los pensadores. Por otra parte, en otros aspectos ellos, los pitagóricos, no se preocuparon por celar demasiado el producto de su actividad en todo caso; de manera que su matemática -ejemplo ineludible- era algo que podía ser juzgado por cualquiera que hubiera a bien seguir el proceso de construcción de los resultados. Creo que puede pensarse que el carácter exotérico del aspecto matemático de su trabajo responde al hecho de que tal aspecto resistía un examen crítico, incluso de aquellos que en nada compartían sus premisas de índole religiosa, al hecho, pues, de que su evidencia resistía el examen 'profanatorio' al que las mentes ajenas a la secta podían someterle.

Suerte que seguramente no podían compartir todas las otras creencias de la misma.

6. De la palabra sagrada a la palabra como mercancía

En contrapartida a la figura del presocrático atendamos por un momento a la figura del sofista. De éste puede decirse que elabora su pensamiento considerando en perspectiva la finalidad práctica de su teoría en el ámbito político. Esto es, su reflexión es un medio instrumentado para la obtención de un fin diferente que la teoría misma. En todo caso, su proyecto es el de ofrecer una técnica secularizada de la palabra a todo aquel que quiera aprenderla y pueda pagar por ella. Reforzando el matiz vale decir que este pensamiento es un pensamiento que no parece concebible y que no tiene objeto sin la retribución pecuniaria que aporte el discipulado, un pensamiento por y para discursar sobre temas de índole pedestre y, con suma frecuencia, de un mero interés egoísta.

El tránsito del pensamiento presocrático al del sofista pareciera referir un caminar inverso al del hombre que obtiene una experiencia poética. En dicha experiencia la razón discursiva cede su sitio a otra actividad poco conocida, que en virtud del misterio de su constitución, quizás al principio inquietante, permite al hombre que la sufre entregarse a ella con la convicción de estarse dando a un algo distinto de sí mismo. “Entregarse”, pues como ya hemos visto, no le parece a este hombre ser el hacedor último de su propia actividad, sino un receptor pasivo de la misma, una especie de transcriptor de una voz que no obedece a una voluntad, sino a ella misma.⁴² El trabajo del poeta pareciera privilegiar el uso de una inteligencia poco intencional, no fuertemente preocupada por la lógica o la racionalidad, una especie de espera activa de la voz que surge de un rumiar inconsciente, de un proceso lento y en gran parte mudo que, en gran medida, escapa a su control.

En contraste, la oferta del sofista es el manejo lúcido de la palabra y la subordinación del discurso a cualesquiera de los intereses que el hablante tenga a bien. Para este pensador lo importante no es la “iluminación” que producirá la palabra –cualquiera que fuera su índole, religiosa, epistémica, etc-; lo importante es la intención previa a la misma: el poder mercarla, la posibilidad de igualarla a otro bien de índole diferente

⁴². El proceso es conocido por muchos escritores. Antonio Porchia tituló a su libro “Voces”, porque según él parecía que sus textos le eran dictados interiormente por una voz distinta de la suya, “simplemente era que se dejaba tomar por la palabra”. Veáse Antonio Porchia. Material de lectura 133. Serie poesía moderna. UNAM. México D. F., 1988.

que la sabiduría misma para poder intercambiarla en negocio productivo. La palabra se ha hecho mercancía. El pensador no es ya una especie de iluminado, sino un trabajador a sueldo, un mercenario intelectual cada vez más ajeno a los usos sagrados de la palabra poético-profética.

Puesto todo esto en el contexto, en el fondo, lo que con respecto a la actitud del sofista escandalizaría al filósofo antiguo sería más la intención originadora de la teoría, que el hecho mismo de cobrar por la enseñanza.⁴³ Porque los ojos de la tradición presocrática, en nada lejanos al pensamiento de carácter mágico-religioso de las sociedades ágrafas, todavía estaban llenos de las reminiscencias con que dicho pensamiento carga a las palabras y no podían menos que escandalizarse ante la actitud de esta vanguardia intelectual que volvió al *logos* un objeto corriente en el mercado.

⁴³. Si bien se ve, el lucro de adivinos, sacerdotes, poetas -que también cobraban por su palabra-, no debería ser en términos cuantitativos menos escandaloso, pero el prestigio que los beneficiaba ante los ojos de la gente, fue proporcionalmente inverso del que en su momento gozó el oficio del sofista.

7. El pasado ágrafo

En culturas sin escritura⁴⁴ el prestigio y la importancia de la palabra son distintos que en las nuestras. En el libro Oralidad y escritura Walter Ong afirma que para las culturas ágrafas la palabra tiene una dimensión distinta que en las sociedades actuales; quizás ininteligible desde nuestros criterios.

En aquellas sociedades, como la posibilidad de conservar la palabra está limitada a los recursos de la memoria, la tradición oral y los personajes que se encargan de conservarla, desarrollan un papel importantísimo. A saber, el de guardar aquello que se considera digno de ocupar un lugar en el archivo némico; sensiblemente mucho más limitado

⁴⁴. o “*primitivas*” tal cual era costumbre llamarlas hasta la primera mitad del siglo XX.

que el de cualquier otro pueblo que pueda hacer uso de la poderosa herramienta que es la palabra escrita.⁴⁵

Por estar atendida a las limitaciones de la memoria, la tradición oral no tiene gran margen para lo que en cierto sentido pudiera considerarse frivolidad y lujo. Puede decirse que a la larga el conocimiento guardado será sólo el de importancia para la comunidad; el mecanismo de selección suele conservar el conocimiento que ha facilitado las posibilidades de sobrevivencia de la comunidad en cuanto tal: sus valores, sus costumbres, sus saberes, su historia, sus creencias. Todo esto no niega la existencia de una constante reelaboración a que los cantores, rapsodas y, en general, todos los participantes de la tradición de una sociedad ágrafa, someten a sus materiales. La oralidad es, en el fondo, una participación activa en la

⁴⁵ En todo caso las posibilidades némicas no dejan de ser impresionantes:

Ha comprobado Murko que los cantores bosnios musulmanos dominan como término medio más de 30 o 40 cantos, algunos más de 80 o 100, e incluso más de 140. Algunos cantos tienen una duración de dos y tres horas y otros más. Algunos pueden llegar a siete y ocho horas, con pausas, y requieren una o más noches hasta el alba para su ejecución (173,18; 176,18 s.; 1919,284). Cuarenta y tres horas de canto significa un repertorio de 120 horas de recitado, incluyendo las pausas. En Agram, del 10 de enero al 17 de febrero de 1887, Salko Voinikovic dictó 90 cantos con más de 80,000 versos de diez sílabas.

Ello ocupó siete manuscritos en folio equivalentes a más de dos mil páginas impresas equivalentes a 80 horas de recitado sin incluir las pausas. En conjunto, 80,000 versos de diez sílabas equivalen a 52,000 exámenes homéricos, es decir el doble de la Iliada y la Odisea juntas, o bien a 15 libros más que el ciclo troyano completo con sus 77 libros. “Jure Juric de Gromiljak cantó ante el bajá Banja-Luka durante tres meses, desde la tarde a la medianoche, sin que se le permitiera ciertamente repetir muchas cosas” (176, 19). (H. Fränkel. Poesía y filosofía de la Grecia arcaica, p. 36)

configuración de los materiales que tienen una estructura general propia y reconocible en los aspectos que no son de detalle, los cuales en cada ocasión son reinterpretados de una manera personal por el ejecutante, con la introducción de los cambios propios del caso. En un sentido estricto, todo lo dicho en una cultura sin escritura es dicho una sola y única vez.

Una razón meramente cuantitativa nos permite deducir una diferencia de carácter cualitativo en el valor de la palabra: siendo muy limitado el número de palabras que pueden recordarse, en la mayoría de los casos irán perdurando solamente las palabras dignas de memoria. Lo memorizado será así, en último término, lo que haya pasado el filtro de un criterio de selección de la comunidad. Es natural que los criterios de la elección de la memoria de la comunidad sean de carácter variopinto; pero es plausible imaginar que entre las temáticas se encuentren las de índole religiosa, medicinal, moral, histórica. Por otro lado, recuérdese siempre que a todo esto hay que agregar que “vemos y oímos y experimentamos en gran parte como lo hacemos porque los hábitos de lenguaje de nuestra comunidad predisponen ciertas elecciones de interpretación”.⁴⁶

Es natural que una vez establecido un lugar en la memoria para el conocimiento que la comunidad ha considerado importante conservar, entonces se establezca una férrea resistencia en contra de los intentos por removerla: los mecanismos que en un principio la comunidad adoptó para su conservación obrarán como guardianes: de ellos ha dependido y

⁴⁶. Sapir *apud*. Philip E. Vernon. Inteligencia y entorno cultural, Marora, Madrid, 1980. p. 82

dependerá que el saber que ha sido valioso para la comunidad no se pierda. El conocimiento tradicional suele ser dogmático.

Con estos precedentes es fácil pensar que en general la literatura no nació, ni ha podido ser pensada desde un principio, como una disciplina artística ni como un mero entretenimiento; sino que su labor se inicia en gran medida como una conservación del patrimonio de las tradiciones compartidas por la comunidad. Es decir, para esta actividad puede referirse un objetivo práctico más allá de la esfera artística. En este sentido, cuando se ha pensado en la Iliada meramente como una obra literaria, se le ha pensado desde el horizonte de interpretación propio de una época con escritura y sin considerar el contexto socio-histórico que le dio el significado con que fue creada. Desde otra perspectiva puede pensarse que en dicha obra, al haber sido escrita en un tiempo inmediatamente posterior a la obtención del alfabeto por parte de la sociedad griega --en el que la literatura todavía es transmitida oralmente y en que la clase letrada es muy pequeña--, las intenciones que motivaron su creación y su posterior traslado a la letra no podrían reducirse a las de carácter puramente estético, como en alguna época de los estudios clásicos se tuvo a bien aceptar.⁴⁷ Pensar esta cuestión a la manera de principios del XX, es atribuir a la mentalidad griega la característica muy propia de la moderna, de crear un arte emancipado del dominio de otros intereses, como la

⁴⁷. Época que va del Romanticismo hasta ya bien entrado el siglo XX. Véanse como ejemplos Bowra. La literatura griega y a Reyes. Los poemas homéricos y Afición de Grecia; para un panorama crítico general veáse el libro ya citado de Martín Bernal.

religiosidad o la historia.⁴⁸ Sin pretender que esto fuera imposible, una idea de ese corte es perfectamente objetable con base en lo que hoy sabemos⁴⁹. Es demasiado audaz ignorar el desarrollo de la capacidad de abstraer contenidos emocionales por medio de una evocación voluntaria, propia de la creación artística, y usarla como una propiedad del genio griego para dar una perspectiva puramente literaria de la obra de Homero. Vale decir aquí que los motivos estéticos existieron, pero incluso respecto a una obra como la Iliada, que ha sido para Occidente un canon en ese sentido, hay bases suficientes para pensar que no fueron los más importantes.

Concluyendo, en este escenario puede entenderse que a la figura del rapsoda, por ejemplo, no se le haya considerado tan sólo como la de un hábil recitador o contador de historias, o como la de un artista en el sentido moderno, sino como a la de un privilegiado por las Musas y que su labor fuera considerada algo mucho más importante que un divertimento ocioso. Ante los ojos de la comunidad la relación de una figura como la del rapsoda con la palabra se explica (y en gran medida se justifica) como una

⁴⁸. Me interesa dejar claro que estoy afirmando el carácter religioso de la Iliada y no diciendo que sea un libro sagrado. Es decir, la Iliada es un libro que no se ofrece a sí mismo como portador de una revelación o de una doctrina, sino que más bien parece solazarse en la contemplación del mundo de los dioses y de las relaciones que establecían con los hombres. Cabe agregar que con suma frecuencia se ha llegado al extremo de afirmar que la religión homérica no fue un verdadero culto o el verdadero culto religioso de su tiempo, sino una mera invención poética. Dodds, en Los griegos y lo irracional, anota a diversos autores -Murray, Mazon, Bowra, entre otros- como sujetos concretos de esta acusación.

⁴⁹. Cfr. Otto, Walter F. Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la imagen del espíritu griego.

relación con la divinidad. El hecho de que en el mito las Musas sean hijas de Nemosiné, la memoria, habla del carácter de esta relación en particular y, de paso, hace un guiño a la teoría del conocimiento de Platón en cuanto que para ésta conocer es recordar.

8. El poder de la palabra

El poder atribuido a la palabra en las sociedades de pensamiento mágico es distinto que el de lograr la persuasión y el convencimiento. La palabra es algo más que el medio para convocar voluntades a favor de los intereses del usuario. A manera de ilustración de estas afirmaciones, atenderemos aquí a cierto uso peculiar de los nombres.

En el pensamiento mágico hay una conexión especial entre las cosas y la palabra que las designa, pareciera que algo así como la “esencia” de las cosas estuviera contenida en su nombre verdadero. Éste es una invocación a las mismas, un llamado al misterio de su constitución esencial. El nombre guarda las características esenciales de lo nombrado, es una especie de lugar mágico en el que confluyen las características que no sólo le dan significado al concepto, sino también que constituyen al referente en cuanto tal. Aunado a esto, en las sociedades prelógicas se acepta la

existencia de *un saber*⁵⁰ del manejo de la palabra que otorga poder sobre lo que es nombrado.⁵¹

En un relato de la Britania precristiana citado por Robert Graves en La diosa Blanca leemos:

en esa batalla había un hombre que a menos que se conociera su nombre no podía ser vencido y había en el otro lado una mujer llamada *Achren* y a menos que su nombre fuese conocido su bando no podía ser vencido.

Naturalmente que el nombre que se debe conocer no es público, sino un nombre secreto y verdadero. Un nombre mágico que proporciona al decidor un rango de acción que no es ordinario. La creencia en la posibilidad de un uso de las palabras como este, delata presupuestos interesantísimos sobre las propiedades del lenguaje en el contexto del pensamiento mágico. Se sugiere claramente un uso mágico del lenguaje que se contrapone a un uso ordinario.

Así como hay un lenguaje de uso cotidiano, puede decirse que hay un uso de la palabra relacionado con una esfera distinta que la de vida ordinaria y profana. Obviamente la palabra no era en tales escenarios sagrados un instrumento de comunicación, sino un símbolo religioso; su

⁵⁰. Utilizo la palabra 'saber' en oposición a "técnica", para poner de relieve las diferencias del uso de la palabra de la época homérica y presocrática con respecto a la etapa sofística.

⁵¹. Cfr. Ong. *Op. Cit.*

significado estaba dado más por el contexto ideológico que por el intercambio comunicativo. Enmarcada en estos contextos la idea de la verdad inició con una gran carga simbólica a favor, la de ser un regalo de la divinidad.

Cuando tal idea se introdujo a la esfera profana-ordinaria, llevó consigo el prestigio que la tradición de lo sagrado le había otorgado y regaló a los propios mecanismos de obtención de la verdad de la *polis* con el presente de su fama. La búsqueda de la verdad en la esfera ordinaria se inició con la solemne importancia que la esfera de lo sagrado había investido a su propia idea de la verdad. Desde esta perspectiva debe pensarse el prestigio del que gozaron los primeros filósofos, que posteriormente los sofistas se encargarían de destruir, un prestigio de los saberes tradicionales que puede pensarse en oposición al de las actividades técnicas.

La figura del presocrático se incorporó al tejido social cargada de las asociaciones que la figura de un maestro de verdad despertaba y aunque su saber era de índole distinta, un saber racionalmente deducido, gozó del prestigio que la palabra sagrada todavía tenía impoluto en la sociedad de su tiempo. Como el intercambio comunicativo no es un mero intercambio de contenidos de significado, si no que es sobre todo una relación humana enmarcada en una situación particular que se extiende más allá de lo meramente lingüístico, ante los ojos de la sociedad griega lo que el presocrático decía tenía el aura del significado de lo sagrado verdadero. La filosofía, el conocimiento filosófico, nace en sábanas de seda, aunque después reniegue de su origen.

Regresemos por un momento a los atributos de la palabra en los terrenos del pensamiento mágico. En este esquema de pensamiento en que el nombre otorga poder, el conocimiento de esa palabra y un saber del uso de la misma vuelven poderoso a la figura del dueño de la misma. De manera que el manejo adecuado de las palabras impone una relación mágica, extralingüística, en la que el decidor tiene una ventaja sobre lo que es nombrado.

En la Antigüedad, una vez que se descubría el nombre secreto de un dios, los enemigos de sus seguidores podían utilizarlo para perjudicarlos con su magia [...] los romanos, lo mismo que los judíos, ocultaban el nombre secreto de su dios guardián con un cuidado extraordinario.⁵²

En el pensamiento mágico-religioso el uso adecuado del nombre verdadero otorga algún tipo de poder sobre lo que es nombrado. En el mundo mágico, el uso de la palabra mágica establece una relación causal con el referente. Haciendo una digresión digamos que es en referencia a un

⁵². Graves. La diosa blanca, pp. 58 y 59. En este escenario son explicables los afanes que buscan en contrapartida el descubrimiento de la magia de la palabra, del nombre, de la fórmula:

Por virtud de una multitud de procedimientos extraños e intervenciones fantásticas, se intenta apoderarse de lo religioso, de lo misterioso, colmarse de ello y hasta identificarse con él. Estos procedimientos son de dos clases: una identificación de uno mismo con el numen por actos mágico-cultuales, como fórmulas, bendiciones, conjuros, consagraciones, sortilegios; y otra por las prácticas chamanísticas. Rudolf Otto. Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios, p. 56

marco como éste en el que cobra sentido la obsesión judía por los nombres de Dios en la práctica de la cábala.⁵³

Aunque a estas alturas de la exposición, la tentación de insinuar relaciones entre el *logos* filosófico y los usos sagrados de la palabra en el contexto del pensamiento presocrático, quizás es más grande de lo que podría tener derecho de acuerdo a lo dicho, cabe arriesgar, sin embargo, la idea de que el hecho de que la reflexión filosófica haya aplicado el *logos* a la naturaleza, sugiere el aura de lo sagrado estuvo alrededor de la *physis* y a la palabra del físico como la manifestación verbal de la verdad del Ser. Esto es, la idea de una naturaleza como hierofanía y del *logos* como la herramienta adecuada para manifestarla, describirla, explicarla. En abono de esto he de decir que, la fascinación que las manifestaciones naturales han producido en el pensamiento, las ha colocado en un lugar prominente en la devoción de todas las culturas. Los seres naturales han sido objetos de culto en diversas latitudes. El arrobó que con frecuencia han producido en el espíritu religioso no es mero asombro taxonómico, sino que puede pensarse como el sentimiento de consternación que produce el estar frente a una señal o a un signo de la divinidad.

El hecho de que los físicos hayan iniciado su reflexión precisamente sobre la naturaleza, es con seguridad, un indicativo importante de los

⁵³ Por otro lado, pero siguiendo con los ejemplos judíos, es en referencia a un origen como éste que pueden entenderse las motivaciones del tercer mandamiento: en esos tiempos para el código hebreo mencionar a Dios en vano era molestar al Dios evocado-invocado, quien de esta manera era inquietado en vano con la palabra.

intereses del pensamiento del hombre de esa época, muy probablemente un pensamiento preñado de asombros por los eventos naturales del mundo que lo rodeaba. En este sentido la inclinación presocrática por la *physis* no debe entenderse como un intento magnífico y *sui generis* de construcción de una “religión racional”⁵⁴ o como la dedicación casi reverencial del científico por los objetos de estudio de su disciplina, sino en el sentido de un asombro casi religioso ante el “misterio sobrenatural manifestado en la naturaleza”, lo sagrado está sin duda relacionado con lo hermoso. En el asombro del pensamiento mágico-religioso podrían buscarse los antecedentes del asombro presocrático ante la naturaleza; claro que debe recalcarse, aunque ya sea ocioso, que la elaboración intelectual que los primeros pensadores griegos hacen de este sentimiento es inédita en cualquier otra cultura.

*

Hay que tener en cuenta que obviamente los pensadores presocráticos ya no son ágrafos. Pero también se debe tener en mente que este tipo de clasificaciones que se hacen de distintas épocas del desarrollo de las sociedades humanas es una herramienta expositiva que no pretende

⁵⁴. Como en el siglo XIX alguno llegó a pensar de la religión griega de la etapa homérica en particular. *Vid. Supra.* la larga cita 15 de Erwin rodhe.

delimitar de tajo una edad con respecto de otra, sino tener contemplado un conjunto de características propias de cada una, y eso no excluye de ninguna manera la posibilidad de que entre ellas siempre hay elementos compartidos, reminiscencias del pasado, actitudes precursoras, etc. Nunca un nuevo esquema borra por completo el precedente. Así que puede pensarse que esa aura mágica de la palabra debió conservar cierto brillo en la mente de pensadores –y en las de sus contemporáneos- que fueron criados en una atmósfera de creencias con los rasgos generales del pensamiento mágico. Aun cuando esos mismos pensadores en la edad adulta, ya más libres de los prejuicios de su entorno, hayan rechazado el decir popular de una manera clara y abierta.

Con toda esta carga, la palabra verdadera debió ser para el pensador algo lleno de un sentido mucho más profundo que el que tiene la verdad arrancada por la investigación y el esfuerzo del científico moderno. El *logos* debió haber sido una manifestación que entregaba en sí misma la verdad objetiva a las manos del sabio. No como una mera manifestación subjetiva o representación de la divinidad acaecida en la mente o en la boca del sabio; sino que la palabra debió tomarse como una manifestación ontológica, objetiva, tan reverenciada, quizá, como la divinidad misma en cuanto que de hecho era tomada como su manifestación. Por esto mismo no era pensable un terreno distinto al de la palabra para buscar la verdad. En un marco general como ese, aquel hombre que poseía al *logos* (o que, como con probabilidad se le pensó, era poseído por el *logos*) y que contemplaba como

éste discurría fluido en su mismo devenir, seguramente, no podía encontrar la necesidad de más nada como prueba. La idea del experimento o de la aplicación empírica-técnica del logos estaría muy por debajo del alcance de sus meditaciones; en cierta manera nunca como en esa circunstancia se ha podido notar un aire tan pedestre en la tecnología.

Así como al rapsoda y al poeta parece acaecerles un flujo verbal que es tomado como una manifestación de la gracia en que los tiene la divinidad; asimismo, podría creerse que cuando la estructura argumental dejaba fluir las ideas del pensador presocrático de manera consistente o convincente, dicha consistencia, por sí misma, pudo ser tomada como una especie de prueba o evidencia de las verdades que en ella se sostenían. En este sentido, quizás en el razonamiento fluido se encontraba un aire divino y se podía pensar que el *logos* era divino, expresión exacta de la verdad de las cosas, expresión fiel de la trama de la realidad que una divinidad entregaba al aliento del pensador. Si el *logos* es la manifestación del orden del Cosmos, ese orden no es por trascendente inalcanzable, sino que el pensador se hace de él, y en cierta forma lo posee.

En un contexto como el que a grandes rasgos se ha descrito, la idea de la manipulación dolosa de la palabra fácilmente puede ser pensada como un sacrilegio. Porque la prioridad es el cuidado reverente del privilegio, del don de la palabra, no su uso para propio beneficio. La mentira será una violación de la trama de la realidad, un sinsentido que no evoca lo real o que está estropeando activamente su perfecto dibujo. En comparación, hasta el uso

trucado de la palabra que realiza el mentiroso común tiene una tonalidad menos negativa que la manipulación de la palabra que alguna clase de sofista recomendará en su enseñanza: ante los ojos con reminiscencias mágico-religiosas decir que se puede enseñar la verdad (o al menos a los mecanismos que supuestamente la hacen asequible) para manipularla a placer, ocultándola, alterándola o negándola cuando conviene al que la sabe, no puede ser sino algo muy cercano a una herejía. Equivale a decir algo así como que puede enseñarse lo sagrado para pervertirlo.

*

Pasando a otro aspecto de la cuestión, podemos decir que en el marco social de la historia griega, el proceso de democratización del sistema social constituyó -entre otras cosas- un proceso de democratización de la palabra, y por lo mismo un proceso de incrementación del carácter profano del *logos* usado públicamente; dicho de otra manera, un proceso de desacralización del interés público de la palabra. Esto es, una pérdida de su poder mágico en beneficio de sus cualidades políticas.⁵⁵ Y desde un marco general, un proceso de secularización de las formas de pensamiento.

⁵⁵. cfr. Marcel Detienne. Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica. Taurus. El párrafo siguiente al de la nota está francamente inspirado en este libro.

La democratización de la función guerrera constituyó, entre otras cosas, una extensión de los privilegios de la clase militar a un círculo más amplio de personas: el hoplita heredó con esto un estatus que lo asemejaba en algunos aspectos al *aristoi*. El valor de este regalo se manifestó en la idea que tenía de sí mismo y del propio valor de su forma de vida como origen y condición de existencia de tales privilegios. De esta guisa el uso que podía hacer de la palabra era un galardón de su función, un privilegio de su condición de ciudadano de la *polis*. Marcel Detienne comenta que hasta el momento en que ocurre la transformación de los ejércitos griegos, debido al aumento de la importancia táctica de los hoplitas, la palabra-diálogo de los guerreros -la utilizada para arreglar problemas prácticos en un ámbito tan poco propicio a lo sublime como lo es el bélico- por oposición a la palabra mágico-religiosa de los poetas, era ya una palabra secularizada, pero sólo en posesión de la clase combatiente.

El entorno que cobija al poder de la palabra sufrió un proceso de transformación que volvió a las virtudes políticas de ésta más prácticas que sus virtudes mágicas. Esto es, la palabra deviene un instrumento público de poder político, uso más propio y socorrido por el nuevo tipo de sociedad griega. El poder de la palabra establecido como un poder mágico en posesión de la clase dominante dejó poco a poco de ser eficiente y le cedió importancia a un uso que respondió mejor a la circunstancia social y que rindió mayores dividendos en el nuevo espacio comunicativo.

De aquí que pueda decirse que el cambio del objeto al que el lenguaje se enfocaba -cambio que va de las teorías de la *physis* a las de la *polis*-, también se acompaña por el cambio del marco teórico del sujeto que enfoca: del marco de la subjetividad con usos conceptuales del pensamiento mágico a la subjetividad formada en los usos del pensamiento político de los espacios democráticos.

II. Apuntes sobre la epistemología presocrática

9. Barruntando un cambio en el sujeto

El paso de una filosofía de la naturaleza a una de la *polis* sugiere la existencia de diferencias de corte epistemológico que van más allá del mero cambio de objeto de la teoría. Atendamos un poco.

Para la tradición a la que el presocrático puede ser adscrito, la palabra y su *episteme* son un privilegio que la divinidad otorga a las figuras pertenecientes a una especie de casta --la de los maestros de verdad-, la cual posee, según se cree, un lugar privilegiado de intermediación comunicativa entre la divinidad y los hombres. En contraste, y tal como la opinión general sostiene, puede decirse que para el sofista la palabra y su contenido de verdad son una mercancía en circulación.

Pensando el caso del sofista la intención emparenta al mercader y al sabio; la palabra antes sagrada, intocable, se manosea en una oferta de ordinario intercambio comercial. Contemplando ese escenario podríamos preguntarnos, ¿cuál o cuáles fueron los elementos en la conciencia del sujeto griego que hicieron posible este inédito pero 'ordinario' uso de la reflexión? ¿Por qué la palabra verdadera, de ser concebida casi como un fin en sí misma, como portadora de un valor sagrado (la *episteme*), pasó a ser un medio para la obtención de un valor económico?

¿Qué es lo que hace al sabio buscar otra retribución diferente a la que ofrece la reflexión misma? En el intento por responder a esta pregunta dejaré de lado, por el momento, causas de carácter social que nos pudieren ayudar a la explicación -tales como el origen, desarrollo y formación de las comunidades políticas griegas- y me concentraré en una hipótesis y una elucubración que apuntan en el sentido del desarrollo de la subjetividad.

*

Más allá de la gazmoñería intelectual que ha satanizado al sofista por su afanes mercenarios, hay que señalar que el hecho de intercambiar el trabajo intelectual por un bien de otro tipo, tiene un significado mayor que el de una mera degradación moral de la *polis*, evidenciada en la codicia de sus sabios. Creo que de la actitud ante la reflexión que distingue al sofista del presocrático se pueden colegir diferencias del orden del sujeto productor de

la teoría. Puesto que si aceptamos que no hay objeto sin sujeto y viceversa, una modificación del objeto, en cuanto punto de atención de un sujeto, acusa al menos un cambio de acento en la lectura que el sujeto hace del mundo. Esto es: no hay un mero cambio de objeto, sino un cambio en el sujeto; cambio que se manifiesta como una transformación de los intereses de la reflexión.

El pensamiento pasa de ser reflexión sobre la totalidad de lo autoconstituido a ser reflexión sobre lo útil, lo que alguien ha constituido para algo. Esto es, el pensamiento pasa, de ser una reflexión sobre la *physis*, en cuanto aquello que tiene su principio de ser y movimiento en sí mismo, a ser una reflexión sobre las cosas que tienen un principio de existencia ajeno a su propio ser. La reflexión pasa de una experiencia de la mera objetividad en cuanto tal a la reflexión sobre las cosas que alguna entidad ajena a la objetividad construye, a saber la subjetividad. Este es un salto de la conciencia del sujeto, que delata algo más que un mero cambio de atención: la conciencia empieza a notarse a sí misma.⁵⁶

Hay un nuevo punto de partida de la reflexión. El pensamiento comienza a pensarse a sí mismo. Con ello a construir las definiciones del pensamiento en cuanto tal, en un proceso de oposiciones que, de manera

⁵⁶. La conciencia repara en ella misma, comienza a ser conciencia de sí, y la reflexión tornará con esto una especie de autorreflexión; pero no en un sentido cartesiano, sino en cuanto que se ponen a discusión sucesos internos privados e intersubjetivos –en el sentido de que aquéllos, los privados, valgan para un sujeto y los otros puedan valer, de alguna manera, para todos- y se dejan de lado los objetos de la *physis* como tema central. El sujeto será, pues, capaz de pensarse a sí mismo desde una nueva perspectiva.

general, pueden ser aludidos por la pareja antagónica *physis-nomos*. El cambio de atención acusa por sí mismo un inmediato aumento en la precisión de lo atendido (el sujeto) y determinará en lo posterior, un gradual aumento de la definición de sus contornos. La subjetividad ya no se verá a sí misma como un mero elemento más entre las cosas de la *physis*.

Cuando el pensamiento toma conciencia de su especial carácter, reordena al cosmos. Arrebatando de la totalidad de lo autoconstituido todo aquello que tenga como principio de ser y movimiento a la subjetividad, conformando así el ámbito de la *polis*. En esta reordenación que equipara, en cuanto principios de existencia de las cosas, a la subjetividad y la objetividad, podemos barruntar la importancia del cambio de objeto de la filosofía. La subjetividad se ha presentado a sí misma como diferente de la totalidad de la *physis*, pero por el hecho que la equipara a ésta: el de ser también un principio de ser y movimiento de las cosas.

Cabe mencionar que esta reordenación del cosmos plantea la posibilidad de colocar a la palabra en el ámbito de la *polis* y, con ello, darle calidad de instrumento. Puesto el *logos* al servicio de los intereses humanos, se empezará a derruir el carácter de revelación que la verdad tenía en el mundo presocrático y, por supuesto, se abrirá la posibilidad de pensar a la verdad misma como instrumento. Estamos ante el paso de la palabra sagrada a la palabra política.

10. Algunas notas para pensar la interioridad y exterioridad griega

Será por causa de la perspectiva que presta la nueva conciencia que la reflexión física perderá sentido. Al contrario de lo sugerido por Guthrie (*supra*), el sinsentido de la reflexión no se gestó desde una teoría que se reveló como inútil para aquellos mismos que afanosamente la producían. Sino que fue la nueva subjetividad, la de la época sofística, la que comenzó a ver al producto del pensamiento presocrático como algo ajeno e improductivo, puesto que los fines perseguidos por dicho pensamiento no son los que la nueva subjetividad se propuso.

*

“En sus comienzos el pensamiento no sabía situarse frente a su objeto, ni siquiera cuando ese objeto era el mundo físico. Pensarlo equivalía a hacerlo

existir; [...] por encima de todo, el objeto debía ser tal como había sido pensado.⁵⁷ Debido a que la subjetividad presocrática aún no había reparado en sí misma -y, por tanto, no había empezado a definir ni a delimitar su papel en el acto cognoscitivo-, la reflexión sobre la naturaleza -al constituirse en pensamiento sobre la exterioridad, *physis*- no podía esbozar con claridad límites que separaran en la conciencia a la exterioridad de la interioridad.⁵⁸ Con ello se hubieron de atribuir al objeto características que hoy aceptaríamos como propias del sujeto.

Al no ser conciente de sí, con el puro fijar los ojos en la exterioridad la mirada presocrática se vierte enteramente en dicha exterioridad, y el pensar es absorbido completamente por el objeto. Obviamente el pensamiento sólo puede dar cuenta de lo percibido y no del acto de la percepción y, por tanto, en este primer momento la conciencia fija sus ojos en una exterioridad que

⁵⁷ Henry Wallon. La vida mental, p. 47.

⁵⁸ La relación del **yo presocrático** con su objeto puede ser descrita en los términos que Hegel describe la relación de la **conciencia teórica** con su objeto. La relación del **yo post-socrático** -permítaseme este nombre como alusión al tipo de subjetividad que el Sileno inaugura- con su objeto puede describirse, a su vez, en los términos de la relación de la **conciencia práctica** con su objeto:

(La conciencia teórica) ya sea que se comporte **percibiendo**, o como **fuerza de la imaginación**, o como **pensante**, su contenido es siempre un dado ya existente, y en el pensar su contenido es el ente en sí.

En cambio, el yo aparece como conciencia **práctica**, cuando las determinaciones del yo no son solamente determinaciones de su representar y de su pensar, sino cuando aparecen en una existencia externa. Aquí yo determino las cosas o soy la causa de las transformaciones de los objetos dados. (Hegel. Propedéutica filosófica, p. 12)

aparece ordenada en una armonía que no puede ser vista más que como intrínseca, y que por ello se postula como un cosmos.⁵⁹

Será sólo hasta un momento epistémico posterior cuando a la conciencia del sujeto le tocará mirar hacia sí, volviéndose, en alguna medida, conciente de ser ella misma la ordenadora de los objetos de la exterioridad. Pero las características atribuibles a la conciencia habrán de construirse gradualmente: el sujeto mismo, el yo, es una abstracción obtenida de la experiencia en bruto:

El acto de la conciencia no incluye como dato descriptivo inmediato la asimilación de un objeto por un sujeto. Lo único que da es una unidad, la misteriosa unidad que hacía decir a Aristóteles que el acto de lo sensible y el acto del sentido son uno y el mismo acto (De Anima, 425b, 25). Si yo realizara un único acto de conocimiento, nada más que uno, me sería imposible hablar de la trascendencia del objeto. Cuando describimos fenomenológicamente el conocimiento a partir de la pareja de opuestos sujeto-objeto, no estamos describiendo el acto puro del conocimiento, sino el proceso de conocimiento, en el cual, efectivamente, se destacan el sujeto y el objeto.⁶⁰

Es, pues, en un momento posterior -cuando la conciencia ya ha empezado a verse a sí misma como dadora de cierto orden de índole distinto a la armonía física intrínseca del cosmos- cuando la conciencia se

⁵⁹ Para nosotros la armonía es puesta por la entidad que ordena la correspondencia de las cosas con sus determinaciones: la conciencia es la estructuradora del cosmos. La nuestra es una estructuración epistemológica del cosmos, para los griegos era ontológica.

⁶⁰ J. A. Marina. Teoría de la inteligencia creadora, p. 363

~~Acuse~~

C.P. Enrique Velasco López
Delegación de Servicios Educativos en la Mixteca
Presente

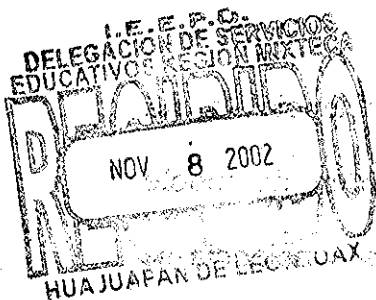
La Universidad Tecnológica de la Mixteca, a través de la Vice-Rectoría Académica, le comunica la realización de la 2ª Reunión Nacional de Ciencias Empresariales "Panorama empresarial y alternativas de desarrollo para la empresa del nuevo milenio", que se efectuará los días jueves 14 y viernes 15 de noviembre del año en curso.

Por lo que hacemos una atenta invitación para que asistan a las conferencias impartidas durante los dos días, en las que se tratarán temas relacionados con las Ciencias Empresariales. Anexo a la presente encontrará el programa de actividades.

Esperando contar con su presencia, ruego nos confirme vía telefónica, fax o correo electrónico el número de personas que asistirán a cada conferencia, la fecha límite para confirmar su asistencia será el día martes 12 de noviembre.

Sin más por el momento, le envío un cordial saludo

Atentamente,
"Labor et Sapientia, Libertas"
Huajuapán de León, Oaxaca
4 de Noviembre 2002



EL VICE RECTOR ACADÉMICO



ING. GERARDO GARCÍA HERNÁNDEZ RECTORIA
ACADÉMICA

c.c.p M.A Ma. del Rosarios Barradas Martínez. Jefe de la Carrera de la Licenciatura en Ciencias Empresariales.

79-A

enajenará de la armonía del cosmos para reparar en su propia consistencia. Este recogimiento de la conciencia en sí misma, es un alejamiento del orden de la *physis* que la arrojará en su propia ordenación de los objetos, que es en gran medida el orden de las cosas de la *polis*, su creación.⁶¹

Este giro de la mirada no encontrará a un sujeto libre, individual, enfrentado a su objeto, sino a un sujeto perteneciente a un grupo social que en gran medida determina su forma de mirar. En esta mirada del sujeto al sujeto, en la visible impronta de la *polis*, se encontrará que en gran medida la interioridad individual no externa su propio parecer, sino el parecer impuesto por la comunidad, el *nomos*. El sujeto no dice lo que naturalmente desea (lo que es por *physis*, recuérdese la postura de Calicles en el Gorgias), sino lo que es socialmente aceptado; con ello se constituye no un debate moderno sobre los límites entre el Estado y el individuo, sino una discusión sobre la oposición entre lo que es bueno en la *polis* (el *nomos*) y lo que es bueno según la *physis*. Es lógico que al aún no estar pensado con claridad el sujeto, no puede haber una confrontación sujeto-individuo contra Estado, sino una que enfrentará *physis vs. Polis*. Confrontación que luego podrá derivar, mucho más adelante, en elaboraciones teóricas sobre los elementos del conocimiento (recuérdese el Teeteto). En fin, la relación epistémica en una primera instancia no podrá ser pensada como sujeto-objeto, porque al

⁶¹ Este paso de la ontología a la ética y la política, que bien pudiera parecer explicado por una pérdida de la inocencia del pensamiento epistemológico, tiene causas de índole socio-histórica que son excelentemente detalladas por los estudios de Jean Pierre Vernant. Véase especialmente Los orígenes del pensamiento griego.

no estar pensado, y más o menos definido, el sujeto individual de la teoría, entonces no puede pensarse a sí mismo en relación con su objeto (en este caso la *physis*); de manera que la reflexión dará un rodeo que enfrentará a su objeto, la *physis*, con otro objeto, la *polis*. Con esto se hará posible observar el juego de contrastes que se producirá; pudiendo pensarse el sujeto a sí mismo a veces como parte de la *polis*, a veces como parte de la *physis*. Ello irá dando relieve a una complejidad de elementos que podrán ser estructurados en una interioridad particular, que conformarán cierta profundidad, la cual -aunque responderá a las circunstancias de su proceso de construcción- será pensada, y por muchos siglos, más que como una creación como un hallazgo de algo que ya estaba ahí.

El hecho de que, después de las teorías de la *physis*, el sesgo del planteamiento teórico del pensamiento griego es fundamentalmente político -en griego esto quiere decir también 'ético'- y no epistémico, creo que metodológicamente se debe a que la reflexión epistémica había menester de una etapa previa de reflexión, en la que pudieran sentarse las bases de la conformación de la dimensión interior del sujeto.

*

Ante los ojos de un nuevo pensador -el inscrito en la línea de la segunda sofística-, la presencia de la ciudad en el hombre hará que éste vea al mundo

mediado por la contingencia de la legislación: será legislado por la comunidad lo que es bueno y lo que es malo; lo que antes era atributo de la divinidad se ha tornado un mero privilegio de la ciudad. Lo divino, lo sagrado, la ley, pasarán a ser asunto político y, hablando crudamente, en la democracias un asunto de la muchedumbre. En esa línea quizás se diría que la *polis* ha levantado barreras con sus murallas y su ley para protegerse de un cierto ímpetu de lo sagrado, quiero decir, de la *physis*. Luego se agregaría que, lo político y sus consensos se establecen como norma entre los hombres, y que lo ontológico y la intuición fundamental de su misterio, reculan a un terreno que no tiene pertinencia para el nuevo habitante de la ciudad: el hombre ha aprendido a vivir ajeno de la *physis*, a protegerse del contacto con lo ubicuo.

Si nos ponemos del lado de la subjetividad presocrática -previa a los problemas que planteará la sofística y a sus maneras de abordarlos-, parece plausible pensar que de acuerdo con sus propias premisas epistémicas, la "aprehensión" de la exterioridad no puede ser pensada como mediada por el parecer de la comunidad. Olvidado de sí y estando el pensador lleno de esta aprehensión en bruto de la exterioridad, cuando se piense a sí mismo no podrá más que tomar los elementos con los que cuenta para formular las ideas que construya sobre sí mismo, ¿cómo pudo haber sido esto?

Para el presocrático pensar el ser es aprehender el ser y no sólo a una mera forma de pensarlo. Esta es una determinación fundamental de orden

epistemológico-ontológico que tendrá efectos que no pueden soslayarse. Como la existencia del mundo no es un problema del pensador presocrático, sus presupuestos epistemológicos le permitirán no reparar en obstáculos gnoseológicos en contra de las posibilidades de aprehender la verdadera naturaleza de las cosas. Por otra parte, sin la separación entre exterioridad e interioridad que una conciencia que se concibe a sí misma como cosa escindida de la *physis (supra)* hace posible, los principios y los fines de la interioridad y la exterioridad existen como no diferenciados con claridad en la conciencia ⁶² y la posibilidad de asumirlos como una y la misma cosa se hace probable.

⁶². Estas afirmaciones no son descabelladas, la subjetividad se construye, el yo es una versión unificada de la información conciente. Aprendemos a pensar nuestra versión unificadora como un Yo.

El yo conciente es una creación social (...) lo que recibe el niño al aprender el lenguaje es la posibilidad de hacer objetiva, pensable, esa realidad esquivada que se llama "Yo". Lo que era un mundo acompañante de toda la vida conciente, es traído a primer plano por el pronombre. (Marina. Teoría de la inteligencia Creadora, p. 363).

Cabe aquí reproducir una cita de Ortega que Marina hace unas páginas más adelante:

Milenios de esfuerzo han costado al hombre aislar esa pura intimidad psíquica que dentro de sí mismo sentía. La formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea de un "Yo" en un lento reflujido de lo más externo hacia lo más interno. En lugar de "Yo" se dice primero "mi carne", "mi cuerpo", "mi corazón", "mi pecho". Todavía nosotros, al pronunciar con algún énfasis "Yo", apoyamos la mano sobre el esternón en un gesto que es un residuo de la vetusta noción corporal del sujeto. El hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. José Ortega. O. C., II, p. 395

La inexistencia de la escisión entre interioridad y exterioridad permitirá al pensador físico ignorar cualquier obstáculo que pudiere estorbar la confianza que tiene en la capacidad de la inteligencia (aunque en realidad ésta no pueda sobrepasar los límites que la contienen), para obtener de ella la iluminación racional de la experiencia.

Vale recordar que la tradición del uso de la palabra a la que el pensador pertenece, es una tradición en la que la palabra ha sido concebida más como una manifestación de la exterioridad que como una convención de origen humano.⁶³ Por lo mismo, el lenguaje no se le presentará al pensador como un alejamiento y una separación con respecto de la realidad nombrada; sino que en el fluir de su expresión el *logos* será concebido como una conexión con la esencia misma de la realidad. La verdad que se expresa en el *logos* se aceptará como parte fundamental de la trama de la *physis*. Hay una confianza absoluta e incuestionada en el lenguaje para hacer inteligible el cosmos. Tómese en cuenta que en la tradición de los maestros de verdad de la Grecia Arcaica la palabra es la conexión con la que se expresaba y se manifestaba la divinidad.

Con esta ilustre procedencia el prestigio de la palabra será suficiente para que la búsqueda de la verdad sea concebible, entre presocráticos y sofistas, siempre dentro de los límites del lenguaje. La idea de lo inefable, o en cuanto tal lo místico, no será óbice para la búsqueda de la verdad, porque

⁶³. Es significativo que Platón todavía considerara necesario discutir teorías del lenguaje muy simples pero, si no en boga, sí muy recientes, en el Cratilo.

tal búsqueda sólo podrá ser concebida en y por el lenguaje. Y aunque en realidad el pensador no recorre más que la trama de su propia inteligencia, en el entendido de hacerlo en la del cosmos su *logos* enhebrará la trama de lo multi-verso y lo volverá Uno, Uni-verso, Cosmos. Su discurso le entregará la verdad.

Para la especulación presocrática no será necesario ir más allá de la palabra para conocer. Por ello puede decirse que más que la disposición a crear un sistema de pensamiento como proyecto teórico, lo que hay en el pensador presocrático es la realización de la posibilidad de concebir el universo desde la fluidez con que el *logos* genera su propio deducir. Y aunque el pensamiento presocrático parece delimitar una realidad invisible a los sentidos, en vez de tratar de extraer el conocimiento desde las impresiones de los mismos; para dicho pensamiento siempre será el *logos* un instrumento más confiable que la propia realidad empírica. Si la premisa de la coincidencia entre interioridad y exterioridad es aceptada, entonces esta situación es entendible: ¿para qué acudir a los sentidos si el camino de la reflexión no tiene mediaciones, puesto que el orden que subyace a la realidad se entrega al pensamiento en el lenguaje?

11. Elucubraciones desde la postulación de una relación sujeto-objeto en la mentalidad presocrática

No es el caso detenerse en el problema gnoseológico de saber qué relación hubo o hay entre la observación de un hecho y las proposiciones que lo representan. Plantear desde esa vertiente una discusión acerca de si el hombre podía lograr o no un conocimiento cierto no fue una inquietud de la época. Tal problema fue inexistente en el pensamiento presocrático, porque para éste no hubo duda alguna sobre la aprehensión 'mental' de la verdad. Y por sí misma, esta creencia fue un punto de partida que determinó significativamente la percepción presocrática, su manera de ver el mundo -y de pensar la mirada- y, por ende, la elaboración de la teoría. Pues, como es sabido, cualquiera que sea, una construcción teórica sólo puede hacerse desde una forma particular de mirar al mundo -forma que, en un proceso autorreferente, a su vez siempre será confirmada y afirmada por lo que la

teoría arroja. “Vemos desde lo que sabemos, percibimos desde el lenguaje, pensamos a partir de la percepción, sacamos inferencias de modelos contruidos sobre casos concretos”.⁶⁴

Todas las construcciones son elaboradas en el acto de percibir, a partir de distinciones que se ejecutan por medio de comparación (...). “Un universo se genera cuando se separa o aparta un espacio”, y por ende, los límites del mismo pueden ser trazados en el perímetro que se desee. Esto producirá –de acuerdo con las distinciones individuales- la construcción de universos compartidos (...)

Las teorías pautan la mirada, dirigiendo los recortes que se trazan en la observación y que se llevan a la pragmática, construyendo acciones que se vuelven a mirar desde esta perspectiva.⁶⁵

Esa ingenuidad epistémica presocrática estuvo acompañada de una concepción del lenguaje que, permitió no parar mientes en objeciones de partida al instrumento –el lenguaje- de una elucubración con pretensiones de conocimiento verdadero de la *physis*. Para el presocrático no hay duda de que el lenguaje casa con la supuesta realidad que describe. Ambos *no* son esencialmente diferentes.⁶⁶

⁶⁴ J. A. Marina. Teoría de la inteligencia Creadora, p.58

⁶⁵ Ceberio & Watzlawick. La construcción del universo, p.92

⁶⁶ El sofista que se complacía en construir con las técnicas de la palabra la apariencia de la verdad, se encontraba en el extremo opuesto de la sabiduría entendida por el presocrático como un oficio casi reverencial. Ese sofista podía lograr aparentar *lo que no es*; pero si se suponía la existencia ontológica de una realidad y la de un discurso legítimo que la designa, entonces se debería concluir que el engaño no podía ser sostenible por mucho tiempo.

En general, la reflexión presocrática trabajó cómodamente sobre el presupuesto de la coincidencia entre la objetividad y la subjetividad. Y pensando alegremente la objetividad, sin considerarla tan sólo mera experiencia de la objetividad, sino objetividad pura, no hizo distinciones entre los posibles principios y fines de la una con respecto a los de la otra. Eso, que a nosotros podría parecernos una confusión, permitió el poderoso desarrollo de un trabajo teórico que sostuvo sus empeños en una alta idea de la verdad y de su propio deber para con la misma. Un pensamiento que, debido a una especie de pertenencia a una tradición de la palabra sagrada, apreció especialmente el valor de la verdad y que -gracias a la poca conciencia de sus propias limitaciones- se creyó en la posibilidad de aprehenderla.

Lógicamente este modelo de mundo -en el que se confunden pensamiento y 'realidad'- debió generar significados acordes al punto de partida, pues el significado alumbra los objetos de una manera propia, acorde al modelo que coordina y que instrumenta los contenidos de la conciencia. Dicho de otra forma, si los modelos que percibimos en el ambiente circundante se basan fundamentalmente en modelos que tenemos dentro de nosotros; entonces una *physis* concebida de manera particular delata un modelo de interioridad particular. Por lo que podemos conjeturar en la constitución de la teoría presocrática, la manera particular de presenciar el mundo sería esta: la que es posible con los elementos obtenidos de una reflexión sobre la objetividad que no es

conciente de sí misma en cuanto mera reflexión sobre una experiencia de la objetividad.

Puesto que, en lo que se refiere a sus fines y principios, la objetividad se presentaba a la mirada del pensador como esencialmente "**en sí**", "**para sí**" y "**por sí**", entonces la teoría presocrática, como producto de una interioridad **con-fundida** con su objeto y que se pensaba a sí misma desde los elementos que dicho objeto proporciona, no podrá ser ella misma más que teoría que es "**en sí**", "**para sí**" y "**por sí**".

La relación entre la interioridad presocrática y la exterioridad es más estrecha de lo que podría parecerle a la mirada hecha desde una conciencia posterior -como por ejemplo la nuestra o la del sofista-, y obviamente los juicios sobre la exterioridad diferirán en función de las escalas valorativas y los fines que se puedan concebir en cada una ellas. El hombre presocrático vive en la *physis* como parte de ella, sin una conciencia constante de límites claros que lo enajenen de la misma. Así la relación interioridad-exterioridad acusará una relación hombre-naturaleza en la que parecerá simplemente que la naturaleza está vinculada consigo misma, puesto que el hombre no es otra cosa que parte de ella. Es decir, si la confusión entre exterioridad e interioridad induce a percibir a estas dos de manera muy semejante y la *physis*, que es el objeto de la reflexión sobre dicha exterioridad, es pensada como algo que brota en sí misma, por sí misma y para sí misma, entonces la interioridad -y las manifestaciones de la misma- será percibida con características similares.

La reflexión sobre la *physis* se concebirá de manera semejante al libre manifestarse del ser de las cosas de la naturaleza; así como brotan las plantas, así brota el pensamiento: el pago y la retribución de la teoría será una verdad sin otro fin más que el de su propio manifestarse. En cierto sentido puede pensarse que la "libertad" de la reflexión existe como tal, por no estar sujeta a fines ajenos al contenido mismo de la reflexión. Una teoría que es libre por no ser instrumentalizable a fines ajenos a los de su mera aparición.⁶⁷ Una reflexión que, en contraste con la reflexión sofística, parece brotar para sí y por sí misma, y no para ser vendida al mejor postor.⁶⁸

*

Esa inocencia epistémica de la conciencia presocrática determinó una idea peculiar sobre el potencial de la subjetividad como dadora de fines para los

⁶⁷. El fin que es alcanzado desde esta conciencia proyectiva de los objetos es la teoría misma. No hay un punto de mira más allá que el pensamiento mismo. Por otra parte, en una tradición de la palabra sagrada el cultivo de la palabra, su cuidado, son por sí mismos deberes religiosos muy altos; puede entenderse fácilmente que el sabio no piense para otra cosa ajena que su pensar, éste no es un medio sino el fin más alto de la teoría.

⁶⁸. La actitud que entiende a las cosas existentes en el mundo natural y al pensamiento –en cuanto que pueda ser considerado una de estas cosas– como un bien no intercambiable, especie de manifestación de lo sagrado, es frecuente entre los hombres sabios del conocimiento tradicional mágico religioso. Pueden tenerse como ejemplos la llamada carta ecológica del Jefe Seattle –en realidad su carta de rendición– o, en los límites de la literatura y la antropología, la saga de Carlos Castaneda, relatos de sus experiencias con el brujo yaqui Juan Matus.

objetos de la exterioridad. Veamos, puesto que no hay una conciencia proyectiva que instrumente los objetos de la interioridad para lograr sus propios fines en cuanto fines de la interioridad, lógicamente no se encontrará en esos contextos una evaluación de los objetos de la exterioridad en cuanto medios: como no hay una división entre interioridad y exterioridad, no hay conformada de hecho una conciencia que ordene a los objetos en virtud de la función que éstos deban cumplir para lograr la satisfacción de una intención preexistente que los ha creado.

Así que desde la conciencia proyectiva presocrática de los objetos, el fin de la teoría será la teoría en sí misma. Para el sabio presocrático no hay un valor deseable más allá del pensamiento mismo, éste no es un medio, pues el sabio no piensa para obtener otra cosa que su pensar: en la tradición de la palabra sagrada el fin más alto es la manifestación de la verdad en la palabra misma, así que su cuidado, su cultivo, apuntan a ese único fin.

Al no tener plena conciencia de sí en cuanto potencial determinante de las cosas externas, al no instrumentarlas conscientemente a los fines que ella misma pudiese disponer, la subjetividad presocrática tampoco pudo hacer una clasificación negativa de la teoría tal como ella la produjo (como una teoría no-determinante del ser y movimiento de las cosas externas). Y aunque quizás hubiera podido imaginar finalidades a las cuales la teoría podría aplicarse, lo cierto es que nunca produjo la teoría *expresamente* para

una finalidad que estuviera más allá de la teoría misma.⁶⁹ Si queremos entender el pensamiento del cual hablamos, eso es algo que debiera tomarse como una característica significativa para un análisis más detenido, antes que catalogarse como un defecto.⁷⁰

La valoración negativa de este tipo de teoría es un juicio que sólo es posible desde una subjetividad diferente: la que ya es conciente de sí como el origen de sus propias determinaciones y conciente de su posibilidad de hacer del pensamiento un medio para lograr la realización de un valor distinto que el pensamiento mismo. Desde una perspectiva como ésta, sí se podría pensar que una teoría libre –que no sirve para nada que no sea su propio manifestarse– carece de la finalidad de la cual todo lo instrumental cobra sentido.

Por otro lado, si la concepción que se tiene de la interioridad la exenta de ser autora de las determinaciones de ser, movimiento, finalidad, de las cosas, entonces los valores no pueden ser concebidos más que con un carácter fuertemente objetivista –puesto que la participación del sujeto no es lo suficientemente ponderada en la construcción del objeto y es, como vimos, la objetividad la responsable del orden y de las determinaciones de tales cosas. No quiero decir con esto que no exista ninguna participación del

⁶⁹ Incluso si se acepta a la clepsidra, que en La aurora del pensamiento griego Burnet tanto celebra, como un objeto vinculado de alguna manera –por intermedio de la ciencia griega en general o algo así– con las teorías presocráticas; todavía está a discusión si es éste un caso aislado, que no puede ser utilizado para probar una cultura tecnológica ni una inclinación experimental griegas similares a la moderna. Cornford comenta agudamente el punto en Principium sapientiae.

⁷⁰ Recuérdense los comentarios de Guthrie al respecto (*supra*).

sujeto como determinante de las cosas; sólo quiero remarcar que, en un sujeto construido sin la idea de una escisión o fisura de sí mismo con respecto a la objetividad –en donde ésta y aquél existen con-*fundidos*-, los valores no son pensados como puestos desde el sujeto porque éste al pensarse a sí mismo (o al no pensarse) se ha constituido sólo ‘con los elementos ‘*tomados*’ de la objetividad’. Las prácticas de existencia presocráticas serán consecuentes con los contenidos de su saber, y éste es *un* saber sobre la objetividad que no es conciente de ser tan sólo tal, de manera que los valores, como todos los otros contenidos de la conciencia, serán tomados en una labor de aprehensión del afuera que no es conciente de su propio proceder. El del hombre presocrático será un proceso de valoración que no se ha originado concientemente en su interioridad, por eso, hasta aquí sólo puede haber moralidad. La eticidad, la ética, se iniciará cuando -en la relación de la subjetividad con la objetividad, del yo con el objeto- las determinaciones internas, las de la subjetividad, ya han sido notadas como propias de un yo que las reconoce como suyas. Antes de esto el ego vertido en la objetividad, con-*fundido* con ella, toma como suyas las leyes que encuentra en ésta. El individuo en cuanto tal no ha aparecido aún y, al no haberse constituido la dimensión interior del sujeto –al menos no con la amplitud y la firmeza posteriores-, los valores que actualmente pueden pensarse como pertenecientes a éste, no tienen posibilidad de aparecer con una claridad mayor que la de los valores ‘encontrados’ en la objetividad. Así, en general, el sujeto presocrático tomará como suyas las

leyes de la exterioridad, las de la moral vigente y la costumbre; la ética –salvo en contadas ocasiones como la de Heráclito- no será uno de los problemas recurrentes de su pensamiento, porque no hay en el sujeto la dimensión interior íntima necesaria que sería el espacio propio del conflicto y el desgarramiento moral. Y por lo mismo todavía no hay lugar para elaborar como uno de los problemas más importantes del pensamiento, la oposición entre las inclinaciones del sujeto a hacer lo que es útil por *nomos* o lo que es útil por *physis*.

Por su parte, el hombre común presocrático sabe qué debe hacer, orienta su acción tomando como punto de referencia principios morales que hacen coincidir los objetivos personales con las aspiraciones de la comunidad a la que pertenece; ésta es la fuente de los valores –fuente externa, por cierto- con los que se identifica, de ahí que asuma principios y reglas aceptados por la población a la que está integrado sin cuestionar la legitimidad de su origen. Hay que señalar de paso que, aunque ya hay un germen de tal cuestionamiento en los productos del pensamiento de esta época que eclosiona con gran fuerza en los trágicos, no es éste uno de los problemas fundamentales que se trabajan en el pensamiento de los físicos, como después lo será en la sofística. Si el hombre medio presocrático obtiene el principio de su acción de un código moral aceptado sin cuestionamientos por la comunidad moral a la que pertenece, es porque las determinaciones propias del yo no pueden ser asumidas reflexivamente como determinaciones pertenecientes a la subjetividad individual misma, sino

como determinaciones obtenidas de la exterioridad y asumidas como tales -pero con el agregado de toda la convicción personal propia del sujeto que las asume- en cuanto que exterioridad e interioridad se tienen en muchos aspectos como iguales por principio.

Si bien la objetividad tiene sus propias determinaciones, siendo en sí, por sí y para sí; por otro lado, la objetividad es susceptible de ser subordinada a las determinaciones de la subjetividad "mediante el actuar a través del cual las determinaciones prácticas internas adquieren exterioridad".⁷¹ En este actuar se encuentra una nueva posibilidad de valoración de las cosas, considerando por separado tanto aquello que es en la *physis* como aquello que es en la *polis*. Y en esta valoración el entendimiento de lo primero -lo que es por *physis*- como aquello que "es", ni bueno ni malo, sólo que "es"; y de lo segundo -lo que es en y por la *polis*- como aquello que puede ser explicado en su accionar por una determinación diferente a ser, y que es susceptible de ser calificada por un predicado moral que tiene que ver directamente con alguna determinación interna de algún hombre.

El principio del ser y la acción de las cosas de la *physis* y de las cosas de la *polis*, -en cuanto que el principio de las primeras obedece a sí mismas, a su misma naturaleza, y que el de las segundas a otra naturaleza diferente a las de ellas-, debe, por tanto, ser diferente. En el futuro, notar la diferencia será el síntoma que indicará que ya se ha podido hacer la diferenciación

⁷¹. Hegel op. cit. p.13.

entre unas y otras que las escinda en la conciencia, tomando en cuenta los principios del ser y de la acción; y poder colocarse la conciencia a sí misma en una u otra parte por haber aprehendido, en una reflexión sobre sí misma, las características que la hacen diferente de la *physis* en cuanto dadoras de principios, en cuanto el origen de las determinaciones del ser y el movimiento de los objetos de sus propias esferas. Por todo eso, si bien el cambio de objeto es lo que diferencia el pensamiento presocrático de la reflexión que inaugura la sofística, este cambio no puede darse sin la existencia de esa escisión en la conciencia de la objetividad y la subjetividad como diferentes por principio.

12. Nota sobre la episteme

Creo que la confusión en la conciencia entre los límites de la exterioridad y la interioridad, permite suponer que en ese momento no pudo existir, como un tópico medular de la teoría, una profundidad aceptada como propia del sujeto que reflexiona; pues sin postular una interioridad del sujeto no hay la posibilidad de dimensionarla. Esto no niega la posibilidad de los relieves y complejidades de la conciencia que podrían pensarse como características de su profundidad intelectual, en todo caso sólo se negaría que esto haya podido ser achacado por el pensamiento típico de la época al sujeto individual. En el repertorio ideológico con que el contexto regalaba al sabio presocrático, no pudo haber la idea de buscar en el interior del sujeto la Verdad, sino sólo en tanto que este interior participaba de lo exterior que se le entregaba puro y neto. Es decir que, al fin y al cabo, la verdad sólo podía ser encontrada en la exterioridad.

Si lo que he dicho es cierto, entonces podría pensarse a la introspección como un proceso de separación con respecto a la exterioridad, un acto que podemos pensar como una franca enajenación del sujeto respecto de la verdad de la *physis*, un proceso que, posteriormente, permitirá al sujeto entregarse a sus propias verdades. El sujeto individual parece ser un producto emergente de un proceso de distanciamiento con respecto de la *physis*.

En cierta forma, en la etapa presocrática algunos pensadores parecen, más que nada, una especie de voceros de una verdad que los trasciende y que los busca para expresarse, que se presenta en ellos mismos como lo más alejado de un producto de un proceso de construcción epistémico y que, por el contrario, se presenta como una manifestación ontológica universal contenida en la consistencia de su *logos*.

Es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón (*logos*) es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular.⁷²

Ante sí entonces -y sin que este “ante” signifique para el pensador una disociación de sí con respecto a la exterioridad- el presocrático tiene en bruto la existencia incuestionable del mundo, en cuanto que no es puesta por él mismo, sino que está en el pensador por el hecho de que la existencia misma

⁷² Heráclito 22 B 2

del mundo y la existencia del pensador son parte de la misma cosa. No es solamente que se esté confundiendo el mapa con el territorio, el nombre con la cosa nombrada, sino que ver en la naturaleza humana parte de la naturaleza del universo es síntoma de aceptar el presupuesto –propio del pensamiento tradicional- de una diversidad unificada. Identificar qué es lo que unifica lo diverso, será uno de los trabajos más importantes que se impondrá el pensador.

Aunque la experiencia presocrática se permita suponer a la existencia del mundo como incuestionable, después de este presupuesto no se permite aceptar la creencia de que el ser del mundo es idéntico al aparecer del mundo. A diferencia de nosotros –a quienes las cosas **nos** aparecen-, para los griegos presocráticos las cosas sencillamente **aparecen**; aunque, estrictamente hablando, todavía no son: porque lo que aparentan no es precisamente su ser. Éste ser es incuestionable pero su presencia real, admitida de antemano, debe ser colegida de las apariencias cambiantes por el pensador. El presupuesto de una inmutabilidad subyacente al devenir cambiante llevará a la inteligencia presocrática a realizar entonces una exploración de la experiencia que le es propia para intentar descubrir qué es lo que subyace bajo el engaño de lo aparente. La consistencia de sus conclusiones conformará la firmeza de un territorio diferente de aquel en que se mueve la mera opinión. La verdad presocrática se pensará a sí misma como un develamiento de la realidad objetiva incuestionable, y no como una

mera concordancia construida en la mente del pensador entre lo pensado con aquello que podría ser llamado "lo real".

CONCLUSIONES

El cosmos

Hay una singular combinación de ingenuidad, audacia, fuerza y alegría en el pensamiento de los físicos griegos, de ahí que se hable tanto de ellos con una fuerte impresión de la jovialidad de su pensamiento.

Esta gran confianza en las posibilidades del pensamiento, que es necesaria para emprender el camino de la reflexión filosófica, no puede darse más que sobre ciertos presupuestos sobre la verdad. Tales presupuestos en los presocráticos están estrechamente ligados a una idea de lo humano en relación con el ser. Por el momento digamos tan sólo que esta idea no es la misma que en el caso de la teoría sofística, y que por sus propias características excluye la posibilidad de pensar a la discusión argumental como medio para llegar a un posible acuerdo consensuado sobre la verdad. De hecho no puede haber acuerdos consensuados sobre la verdad, porque la verdad del presocrático está más allá de toda discusión, ¿para qué tendría

que tomarse en cuenta el parecer y la palabra de otros hombres, si se estaba presenciando al *logos*? La mera idea de la posesión de la Verdad significa un cierre de camino a la búsqueda abierta que supone el proceso de la sabiduría filosófica de Sócrates y de los sofistas.

En todo caso lo que sí existe es un consenso implícito anterior a toda discusión, el de que un acuerdo entre la realidad y el lenguaje. Podría decirse que los *physicos* creen en la palabra, no en el diálogo. Y esta afirmación habría de apuntalarse no con una distinción entre presocráticos, por un lado, y los sofistas y Sócrates, por otro; puesto que una distinción como esa no serviría si concordamos con Platón que el diálogo no es sofístico sino filosófico; sino que tendríamos que hacer recurso a la hipótesis de que quizás el saber del sabio se produce y desarrolla en un proceso de pensamiento distinto --más inspirado, más meditativo-- que el saber mundano del sofista y su oponente, saber tan cercano al ámbito profano de la palabra social. El *logos* que puede extraerse de la naturaleza no se obtiene dialógicamente en un cara a cara entre dos o más personas. En todo caso, el discurso presocrático no está siendo ejercitado frente a sujetos concretos -- como lo será en el caso del sofista y Sócrates y sus ideas sobre la *polis* (y sus ideas en la *polis*). El presocrático no confronta su opinión con otra ajena en un proceso de afirmaciones, refutaciones, conjeturas, sino que externa lo que ha sido suscitado en su propia inteligencia en --en último caso-- un confrontarse tan sólo consigo misma y sus determinaciones, aunque de esto en realidad no se sea conciente y se tenga la convicción de estar ofreciendo

un logos obtenido desde la misma objetividad. Por último, el presupuesto que subyace a esta convicción es la -a estas alturas ya muy por nosotros manida- coincidencia de la interioridad con la exterioridad, que determina una subjetividad que se piensa a sí misma con la referencia constante de la *physis*.

*

Para los hombres de aquellos tiempos la naturaleza no estaba tan alejada, como lo está para nosotros, por una barrera de artificios técnicos de plástico y metal de uso cotidiano. El contacto con la misma era extenso y prolijo, ella era una presencia que podía verse manifestada casi en todo lo que acontecía, como principio de acción y origen de existencia. Incluso en los materiales que el hombre utilizaba en la construcción de los relativamente pocos -comparación hecha con el presente- objetos artificiales en uso cotidiano.

Tener esto en cuenta quizás hace más fácil entender porqué los discursos presocráticos apuntan en dirección de la existencia de una base única, unificadora, de la diversidad. Las cosas aparecen como éste o aquel objeto particular, pero recortadas desde un fondo único y común que es la naturaleza. Los objetos en su venir del universo -que es propiamente un devenir en sus determinaciones particulares- no se enajenan del mismo: el universo se manifiesta en lo diverso, pero amén de las diferencias, lo diverso

participa de lo Uno. Y esta participación es concebida por la conciencia presocrática como la idea de un elemento (material o intelectual) común a todo lo que es en la *physis*, un elemento común al todo-Uno, que es sólo en apariencia diverso.

La *physis* es la totalidad en cuanto principio de existencia de lo que es y esencia de lo diverso (lo que está). Es tanto fundamento de la existencia de las cosas, como totalidad de las cosas que aparecen. Y en tanto fundamento de la existencia de las cosas que aparecen es responsable de la existencia específica de cualquiera de éstas y, por tanto, en la *physis* debe buscarse la explicación del ser de las mismas. Puede pensarse la idea de un *arjé* de la *physis* como una variable conceptual del pensamiento presocrático, que en cada uno de los distintos pensadores tiene contenido propio, ya sea el agua, lo indefinido, el aire, los elementos, el *logos*.

Así, pues, el saber presocrático griego consistirá en desentrañar la presencia que está en todas las cosas, en hacer ver a la conciencia eso que está debajo de toda la multiplicidad de las percepciones y que le da su carácter unitario, de percepción única, de cosmos. Saber, pues, qué es lo que hace de lo multi-verso un uni-verso.

Nosotros buscaríamos el fundamento de la unidad en la conciencia misma –puesto que las cosas **nos** aparecen–; los griegos en cambio lo buscan en las mismas cosas, pues para ellos éstas **aparecen como** y **son** el cosmos sin la intervención ordenadora de la subjetividad. De aquí que la idea de la teoría como un algo pensado que es correlato coincidente, aunque tan sólo

paralelo, a lo real no es lo que propiamente el presocrático consideraría como producto de su labor intelectual. Esto sería posible en caso de que pudiera pensar a la suya como a una conciencia ajena a la exterioridad, inventora de realidades mentales, pero de la ontología a la psicología aún no se ha pasado. Por ello el pensador no se mira a sí mismo como tal, no hay puesto un acento en la singularidad de su propia reflexión como el origen real de la concepción del pensamiento.

El sabio se olvida de sí porque se entrega a la verdad, que no es tan sólo "su" verdad. No realiza este olvido de la manera en que el pensador actual lo hace, sino entregándose a una verdad que no se está generando en el interior del sí mismo, sino que sin serle ajena, lo trasciende y lo penetra. La locura de entregarse al pensamiento para resolver el enigma del universo es intentada con un total olvido del sujeto⁷³; no es un solazarse en la propia especulación personal, sino un entregarse a ese *logos* que es parte del cosmos y que designa a su misterio con la idea de un principio universal que subyace a todo lo diverso. En esta entrega que el pensador hace de sí al pensamiento (no a 'su' pensamiento), se intenta descubrir lo que es el mundo en una experiencia neta (no sensorial) de la objetividad, pero por

⁷³. Cabe citar lo que Gadamer escribe en El inicio de la sabiduría:

Si hay algo que puede ser de ayuda a nuestro meditar moderno sobre el enigma de la autoconciencia, es seguramente el hecho de que los griegos no tenían una expresión para sujeto o subjetividad ni tampoco para la conciencia o el concepto de yo. Por más que, mirando abiertamente lo que se muestra, acogieran finalmente en su mirada el milagro del pensamiento mismo, nunca, ni siquiera Aristóteles, afirmaron que la autoconciencia tuviera una posición central. p. 34

medio de un aguzamiento de la mirada reflexiva. Se confía en que un aprender a mirar las cosas del universo objetivo más allá de la mera apariencia sensible, hará clara la presencia del ser del cosmos en cuanto tal.

Este mirar se presentará como un des-cubrimiento, un de-velamiento de las minucias de la apariencia. Develamiento que mostrará la presencia real, la cual siempre ha estado allí a pesar de no ser evidente. La operación de mirar bien ilumina esa presencia encubierta, la hace aparecer en la luz deshaciendo el ocultamiento tramado por el cambio engañoso de las apariencias.

Cuando, por ejemplo, Tales señala al agua como procedencia única de todas las cosas (*panta ex hidratos estin*), está dando 'un correlato empírico' a una operación intelectual que trata de explicar la pluralidad por medio de lo uno. El presupuesto del *arjé* como fundamento único de la *physis* obliga al pensamiento a buscar un principio particular al cual señalar como responsable. Decir en este caso que el agua es tal principio, implica decir que ésta, de ser tan sólo un elemento deviene en el fundamento mismo de los elementos, en sustancia de la cual deriva lo diverso. Ella es causa del ser de los otros todos, por ella lo diverso vuélvese uni-verso, lo particular deja de estar en sí mismo ajeno a lo demás y participando de lo uno, permite pensar un Cosmos.

Gadamer sugiere en Heráclito un punto de encuentro de ese elemento objetivo que da unidad al universo y a la conciencia como unificadora, como él mismo dice, lo siguiente es menos cosmología que

crítica de la misma: “Heráclito, por el contrario, se atreve a distinguir precisamente el fuego, eternamente vivo, como lo Uno detrás de todos los fenómenos y tránsitos. [...] En su base el interés de ver conjuntamente con el fuego a la *psyché* y el pensar. Esto puede ilustrarse de dos maneras. Por un lado, en la unidad heraclítica de fluir y detención, que encierra en sí la lámpara ardiendo (la lámpara de aceite) y su llama flameante tanto como la mismidad del alma que expulsa su vapor desde lo húmedo (fr. 12). Hasta su estado supremo: *Un hombre prende en la noche una luz para sí*”.⁷⁴ Si esto es cierto, en la postulación de un *logos* en el que los opuestos se develan lo Uno, y los contrarios se manifiestan como la apariencia de una identidad oculta, se empieza a esbozar a la participación activa del sujeto bajo la armonía del cosmos.

Esa seguridad y economía de recursos explicativos característica de los pensadores antiguos -que suele señalarse hoy como uno de los rasgos del pensamiento científico moderno-, nos muestra al menos dos supuestos fundamentales de la elaboración de la reflexión presocrática: el todo diverso se explica por lo Uno y el pensador -esto es importante- puede hallar este Uno por sus propios recursos, a saber, los de la reflexión especulativa o,

⁷⁴. Continúa Gadamer “Sin duda alguna, Heráclito veía (como Platón) que el fuego y el calor son en el fondo una y la misma cosa. Hay fuego en nosotros y en todo lo que tenga calor. Sólo en apariencia es la inflamación abierta del fuego -a ojos del profano- algo completamente diferente. Así tiene que haber pensado Heráclito. Si esto es correcto, me parece que se ofrece una vía para hacer un poco más comprensible el doble rostro del fuego del calor y el fuego de la llama, por un lado, y de la vida y la conciencia, por otro.” p. 29 op. cit.

como en el caso de Heráclito según Gadamer, hallar lo Uno en la mismísima reflexión especulativa.

Esta confianza en las posibilidades del pensamiento para explicar el universo –o para crear un universo de lo pluriverso-, quizás en sí misma entrañaba la mayor traba para que el pensamiento saliera de la especulación pura y se cotejara dialógicamente con los otros discursos o –y aunque decir lo siguiente quizás es demasiado- para que tuviera la posibilidad de interesarse en recurrir a los experimentos como una de sus herramientas de trabajo. Creo que puede decirse de esta manera: debido a sus propios presupuestos la especulación presocrática no ve la necesidad de un criterio de verdad ajeno al trabajo de la reflexión consistente con respecto de sus propias premisas. Vale declarar que si esto es así, parece poco plausible la idea de que hubo una gran discusión entre las diversas escuelas⁷⁵ - discusión que llegó a conclusiones irreconciliables, según sostiene Guthrie

⁷⁵. De manera que yo estoy de acuerdo con lo que afirma Gadamer:

Es bien conocida la controversia sobre la relación entre Parménides y Heráclito: por una parte, se dice que Parménides critica a Heráclito; por otra, se afirma que es Heráclito quien critica a Parménides y algunos dicen que se trata de un problema histórico. Pero tal vez lo cierto es que no se conocían entre sí. Es muy probable que [...] no hayan tenido ninguna relación, al menos en el periodo de su relación creadora.

Más abajo Gadamer explica la exaltada reacción de algunos a éstas afirmaciones:

Ahora bien, ¿por qué mi relación ha levantado tanta polvareda? La respuesta es clara: porque existió Hegel. Pues resulta evidente también para el historiador que todas las cosas están ligadas entre sí en el desarrollo progresivo del saber... la herencia hegeliana. El inicio de la filosofía occidental, p.25

(*supra*)-. En el plano de la corroboración de conclusiones, no se hizo necesario solicitar discusión ni experiencias proyectadas con situaciones controladas, sino la aceptación de la revelación de la verdad, en cuanto iluminación de un hecho previamente oculto por las apariencias de la diverso. Revelación de la verdad que acerca, en alguna medida, la figura del pensador –confiada en la posibilidad de ocurrencia de esa revelación y en su propia capacidad para presenciarla- a la figura del profeta.

Por otro lado, el mero suponer el pensador capacidades en sí mismo que le posibilitan presenciar la verdad, provocará una gran confianza en las posibilidades de la inteligencia, en la medida que un pensador creía que la verdad tiene que ver con ésta y la reflexión que inquiere por lo inmutable, y no con la impresión de diversidad cambiante y perecedera que sus percepciones sensoriales le entregaban.⁷⁶

Último comentario

Por último, puede decirse que canjear la búsqueda de respuestas al misterio cósmico por la de la solución a los problemas que ocurren dentro de las

⁷⁶. Para una explicación de la verdad presocrática griega como una contraposición de lo permanente esencial con la inasible mutabilidad de las apariencias, remito al libro de María Zambrano Filosofía y Poesía.

murallas de la *polis* constituye, en cierta forma, una especie de debilidad del pensamiento, o algo así como un principio de su debilitación: la reflexión que se limita a sí misma de esta manera requiere de una confianza y una vitalidad menores de aquellas de la que pretende abarcar por sí sola al universo.

La osadía del pensamiento, si bien no es garantía de su certeza –y si una muy probable desmesura-, no desmerece en sus tendencias ante las inclinaciones y los vicios más extremos de la “moderación” del intelecto que se presentará en la etapa posterior al llamado giro antropocéntrico. No quisiera hablar ahora románticamente, sino llamar la atención sobre los posibles vértigos de cualquiera de las dos etapas de pensamiento –la presocrática y la sofística- en sus tendencias epistémicas para balancear un juicio sobre las ‘fallas’ del primero. Por otro lado, confieso cierta simpatía por las figuras de los pensadores-profetas presocráticos antes que por su verdad –la figura profética y la poética tienen para mí cierto encanto. Lejos de mí ribetes posmodernos, aclaro que estas últimas palabras son, más bien, sólo un desliz de reconocimiento a la barbarie que requiere el espíritu para interpelar al cosmos, en contraste con el civilizado acto de dialogar con otros hombres.

BIBLIOGRAFÍA

Arblaster, Anthony. Democracia, tr. A. Sandoval, Ed. Patria, México D. F., 1991.

Argüelles, Juan Domingo. Diálogo con la poesía de Efraín Bartolomé, Instituto mexiquense de la cultura, Toluca, 1997.

Bateson, Gregory. Espíritu y naturaleza, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.

Bernal, Martin. Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia 1785-1985, vol. I, tr. Teófilo Lozoya, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1993.

Bagü Sergio. La idea de Dios en la sociedad de los hombres. La religión: expresión histórica, radicalidad filosófica, pauta de creación social, Ed. Siglo XXI, México D. F., 1989.

Bowra, C.M. La Atenas de Pericles, Alianza, México, 1988.

----- La literatura griega, tr. Alfonso Reyes, FCE, México D. F., 1983.

Burnet, John La aurora del pensamiento griego, tr. O. Muñoz, Ed. Argos, México, 1944.

Burnet, J. y A. Taylor Varia socrática, tr. Gómez Robledo, UNAM, "Cuaderno 53", México D. F., 1990.

Capra, Fritjof. La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos, tr. David Sempau, Anagrama, Barcelona, 1998.

Calvo, Tomás. De los sofistas a Platón: Política y Pensamiento, Cincel, Madrid, 1986.

Castiglioni, Arturo. Encantamiento y magia, tr. Pérez Enciso, FCE, México, 1981.

Ceberio, Marcelo y Paul Watzlawick. La construcción del universo, Herder, Barcelona.

Cornford, Francis Mac Donald. Antes y después de Sócrates, 2ª, Ariel, Barcelona, España, 1981.

----- La filosofía no escrita, y otros ensayos, Ariel, Barcelona, España, 1974.

----- Principium Sapientiae, Visor, Madrid.

Crane, Brinton. Historia de la moral occidental, tr. Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 1971.

Dodds, E. R. Los griegos y lo irracional, 2ª ed., Alianza, Madrid, 1981.

Eggers, Conrado y Víctor Juliá (ed.). Los filósofos presocráticos, vol. I, Gredos, Madrid, 1981.

Escohotado, Antonio. De "physis" a "polis". La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates, Anagrama, Barcelona, España, 1975.

Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano, 5ª ed., tr. Luis Gil, Labor, Barcelona, 1983.

Esquilo. Tragedias completas, Edaf, Madrid, 1980.

Finley, M.I. El mundo de Odiseo, FCE, México, 1985.

Forrest, W.G. La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. J.C., Guadarrama, Madrid, 1966.

Foucault, Michel. Discurso, poder y subjetividad, Oscar Teherán comp., Ed. El cielo por asalto, Buenos Aires, 1995.

----- Hermenéutica del sujeto, tr. F. alvarez-Uría, Ed. La piqueta, Madrid, 1994.

----- Historia de la sexualidad, vol. 2. El uso de los placeres, Siglo XXI, México D. F.

----- El pensamiento del afuera, Pre-textos, Valencia, 1999.

----- Tecnologías del yo y otros textos, Paidós, Barcelona, 1991.

----- La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, México D. F., 1983.

Fränkel, Hermann. Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y las prosas griegas hasta la mitad del siglo quinto, Ed. Visor, Madrid, 1993.

Gadamer, Hans-Georg. El inicio de la filosofía occidental, lecciones compiladas por Vittorio De Cesare, tr. Alfonso Díez y Carmen Blanco, Paidós, Barcelona, 1995.

----- El inicio de la sabiduría, tr. Antonio Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 2001.

Graves, Robert. La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético, tr. Luis Echávarri, 6ª reed., Alianza, Madrid, 1996.

Guthrie, William K.C. Historia de la filosofía griega, Siglo V, Ilustración. T.III, Gredos, Madrid, 1969.

----- Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles, FCE, México, 1992.

Hegel, G.W.F. Propedeútica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810), UNAM, México, 1984.

----- Historia de la filosofía. FCE, México D. F.,

Hirschman, A. D. Interés privado y acción pública, FCE, México D. F., 1986.

Hussey, E. **et al.** Los sofistas y Sócrates, UAM-I, México, D.F., 1993.

Jaeger, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega, 2ª ed., FCE, México, 1983.

----- La teología de los primeros filósofos griegos, FCE, México D. F., 1980.

Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield. Los filósofos presocráticos, 2ª ed., Gredos, Madrid, España, 1986.

Kosko, Bart (1993). Pensamiento borroso, tr. Juan Pedro Campos, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1995.

Marina, José Antonio. Teoría de la inteligencia creadora, Anagrama, Barcelona, 1993.

----- El misterio de la voluntad perdida, Anagrama, Barcelona, 1998.

Menzel, Adolf. Calices, contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte, UNAM, México D. F., 1964.

Montanelli, Indro. Historia de los griegos. La vida cotidiana en la Antigua Grecia, tr. Domingo Pruna, Plaza & Janés, Barcelona, 1988.

Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra, tr. Sánchez Pascual, Ed. Alianza,

Nilsson, Martín P. Historia de la religión griega, Gredos, Madrid, 1953.

Ong, Walter. Oralidad y escritura, FCE, México, D. F., 1988.

Otto, Rudolf. Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Alianza, Barcelona, 1992.

Otto, Walter F. Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la imagen del espíritu griego, tr. R. Berge, EUDEBA, Buenos Aires, 1973.

Platón. Apología de Sócrates, Alhambra, Madrid, 1983.

----- Cuatro diálogos, Critón. Laques. Gorgias. Menón, SEP, México D. F., 1984.

----- Diálogos, 19ª ed., Porrúa, México D. F., 1981.

----- Obras completas, Ed. Aguilar, Buenos Aires. Sin más referencias.

Pródico e Hipias. Fragmentos y testimonios, 3ª ed., Aguilar, "Iniciación filosófica 100", Buenos Aires, 1980.

Reyes, Alfonso. Obras completas, vol. XIX. Los poemas homéricos, Versión incompleta de Iliada, y La afición de Grecia., FCE, México D. F., 1968.

Rocco, Christopher (1996). Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la Modernidad, tr. Carlos Gardini, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 2000.

Rodhe, Erwin. Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos, vol. 1, tr. Salvador Fernández, Ed. Labor, Barcelona, 1973.

Romilly de, Jacqueline. Les grands sophistes dans l'Athenes de Péricles, Editions de fallois, Paris, 1988.

Rowe, Christopher. Introducción a la ética griega, FCE, México, D.F., 1979.

Sierra, Angela. Los orígenes de la ciencia de gobierno en la Atenas Clásica, Lerna, Barcelona España, 1989.

Taylor, A.E. El pensamiento de Sócrates, 3ª reed., FCE, México D.F., 1980.

Vernant, Jean-Pierre, Los orígenes del pensamiento griego, 3ª ed., EUDEBA, Buenos Aires, 1973.

----- **et al.** El hombre griego, Alianza, Madrid, 1993.

Vernon, Philip E. Inteligencia y entorno cultural, tr. José A. Forteza, Ed. Marora, Madrid, 1980.

Wallon, Henri. La vida mental, CONACULTA-Grijalbo, México, 1991.

Wittgenstein, Ludwig. Observaciones, tr. Elsa Cecilia Frost, 2ª ed., Siglo XXI, México, D. F., 1986.

----- Tractatus Logico-philosophicus, 6ª ed., Alianza Universidad, Madrid, 1984.

Wong, Oscar. La pugna sagrada. Comunicación y poesía, Ed. Coyoacán, México D. F., 1997.

Zambrano, María. Filosofía y poesía, FCE, México D. F., 1989.